Felsefe dergisi

Yabancılaşma Sorunu ve Çözümlenişi

TÜSTAV

'87/3

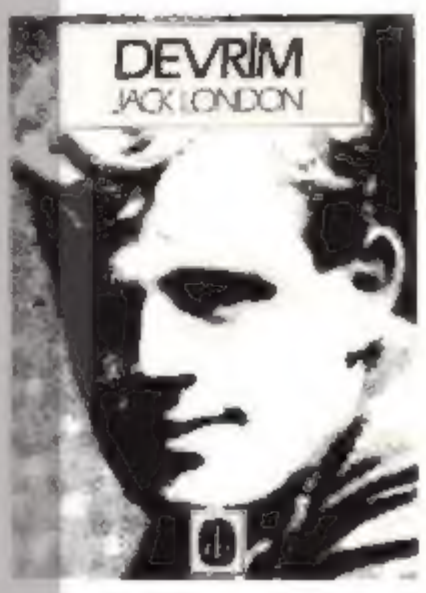
DE YAYINEVİ

BİR SAVAŞÇININ KONUŞMALARI
HENRI BARBUSSE Çev: Sevgi Tamgüç

Henri Barbusse'un 1917-1920 yılları arasında yer alan mektup ve konuşmalarından seçmelerin oluşturduğu bu kitapla bu büyük barış savaşçısını bir kez daha anıyoruz.

"(...) Alman militarizmini yerle bir et; yerine kendi militarizmini koymak için değil, Almanya'yı devirmek için de değil; yalnızca militarizmi yok etmek için. Sen zorbalığı öldürmek için zorbayı öldüren özgürlük savaşçısısın; zorbayı, onun yerini almak için öldüren katil değil. İnsanı isyan ettiren zalim *'Deutschland über Alles'* haykırışını, *'önce Fransa'* diyerek değil, *'hayır'* diye yanıtlaman gerekiyor."

DEVRİM
JACK LONDON Çev: H.O. Alkar



"*Jack London her yönüyle çalışan insanın yazarıydı*" diyor eleştirmen Robert Barltrop ve ünlü Amerikan yazarının edebiyat ve sosyalizm tartışmalarındaki yerini belirliyor. "London'ın düşüncesindeki çarpıklıklar aslında onun yazar olarak sahip olduğu çekiciliğin bir parçasıdır. Bir tutam Nietsche saldırganlığı ve Marx, olanaksız bir karışım olabilir. Ama fazla incelenip sık dokunulmazsa sonuç, 'kalkıp dövüş' doktrini olur."

Bu kitapta London'ın devrim ve işçiler üzerine üç denemesini ayrıca London'ın dünya görüşünü en iyi belirleyen üç öyküsünü okuyacaksınız.

ZORBA VE OZAN
ÖZDEMİR İNCE

Bir "hesaplaşmanın şiiri" *Zorba ve Ozan*. Doğanın ve tarihin hep itici gücü olmuş bir hesaplaşmanın, bir çatışmanın şiiri: yaşam ile ölüm, aydınlık ile karanlık, zulüm ile özgürlük, vb. arasında; Zorba'nın kılıcı ile Ozan'ın sözü arasında geçen bir çatışma.

Bir "direniş şiiri" *Zorba ve Ozan*. Kişinin kendini yaşamda, tarih önünde gerçekleştirmeye çalışmasının, kendi insancıl gücünü ve erdemini doğrulama çabasının, "insani direniş"inin şiiri.

MOZART VE SALIERI
ALEKSANDR PUŞKİN Çev: Tomris Uyar

Küçük Tragedyalar, yazarın tiyatro sanatına özgün bir katkısı sayılıyor. Bu oyunları, yaşamının en verimli üç ayında yazmış Puşkin; üstelik okurlarının ve kendisinin şiirden çok düzyazıya önem verdiği bir dönemde. Bu oyunların Puşkin'in temel özelliklerinin hemen hepsini yansıttığı, yaygın bir kanı. *Mozart ve Salieri*, şairin yaşarken sahneye konan tek oyunu. (*Pinti Şövalye*, ölümü üstüne gösterimden kaldırılmış.) *Taştan Konuk*'sa, bu dört oyun arasında yazarın yaşadığı sürede yayınlanmamış tek yapıtı olma özelliğini taşıyor.

BÜTÜN KİTAPÇILARDA

Ekrem Moralı
bağışıdır - 2012

Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe dergisi

Mayıs '87

İki ayda bir çıkar. 1500 TL (KDV dahil) Sayı: 20. Yönetim Yeri: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5 Kat: 3 Cağaloğlu / İST
Dizgi - baskı: Kent Basımevi

Abonelik: Yurt İçi Yıllık 7500 TL, Yurt Dışı 40 DM'dir (Posta ücreti dahil). Abonelik bedeli De Basım Yayın Ltd. Şti. Yapı Kredi Çemberlitaş Şubesi Hesap No. 2558.5'e gönderilebilir.

Sahibi: De Basım Yayın Ltd. Şti. Adına
Ayhan Kızılöz
Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Göloğlu
Genel Yayın Yönetmeni: Aziz Çalışlar

Danışma Kurulu: Macit GÖKBERK (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı), Osman GÜREL (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi Öğretim Üyesi), Hilmi YAVUZ (Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi).

İÇİNDEKİLER

FELSEFE TARİHİ

Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği 5
T. OİZERMAN / Türkçesi: Celal A. KANAT

Platon'un Algıyı Eleştirisi 26
Ahmet CEVİZCİ

FELSEFE SORUNLARI

Yabancılaşma Süreci ve Evreleri 54
Yakup ŞAHAN

Yabancılaşma 59
John LEWIS / Türkçesi: Yakup ŞAHAN

Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar 78
H.S. BATİŞÇEV / Türkçesi: Yakup ŞAHAN

Yabancılaşma Sorununun Çözümlenişi 99
Lucien SÈVE / Türkçesi Hakkı ULUÇ

ESTETİK VE SANAT KURAMI

Sanat ve Bilgi 130
Yevgeni FEINBERG / Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

FELSEFE HABERLERİ

XVIII. Dünya Felsefe Kongresi 155

FELSEFE BİBLYOGRAFYASI 157

Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası (1849 - 1928) 157
Kadir YERCİ

Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası 165
Hasan S. KESEROĞLU

FELSEFE SÖZLÜĞÜ 174
Afşar TİMUÇİN

DİZİN

"Felsefe Dergisi" 86/1 - 87/3 Yazı Dizini 178

TÜSTAV

TÜSTAV

FELSEFE TARİHİ

FELSEFE TANIMLARININ ÇEŞİTLİLİĞİ

T. OIZERMAN
Türkçesi: Celal A. KANAT*

Felsefenin temel tanımlarını, en karşıt tanımları çift ve tek sayılarla göstererek, bir model içinde düzenlemeye çalışalım.

1. Felsefe, özel, tikel, geçici değişmelere bakmadan, varlığın incelenmesidir. Felsefenin bu tanımına Eski Hint ve Eski Çin felsefesinde rastlanır. Eleacı okulun felsefesinde bu Heraklei-tos'un sürekli oluşumuna karşıt bir konumdadır. Aristoteles felsefeyi, kendi içinde özün ya da var olan her şeyin özünün bilgisi olarak betimler: "Ta anımsanamayan zamanlardan bu yana, şimdi de ve her zaman için inceleme konusu olan ve sürekli güçlükler doğuran bu soru (varlık nedir sorusu), öz nedir sorusuna indirgenebilir."[1]

Ortaçağ'ların ve çağdaş dönemin metafizik sistemleri de, felsefeyi, varlığın incelenmesi olarak tanımlamaktadırlar. Çağdaş burjuva felsefesinde bu tanımlama, Yeni-Thomasçılar ile çok sayıda Hıristiyan maneviyatçının yanı sıra, Varoluşçular ile N. Hartmann'ın "yeni ontolojisi" tarafından da onaylanmaktadır. Bunun anlamı, söz konusu tanımın, metafizik sistemleri sonunda yıkmış olduklarını ileri süren, metafiziğe karşı varlıkbilimi çıkaran, ama bunu bir varlık öğretisi olarak, yani duyuların algıladığı nesnel dünyadan bağımsız biçimde yorumlayan filo-

---

* Bu yazı yakında De Yayınevi'nce yayınlanacak olan T. Oizerman'ın **Felsefe Tarihinin Sorunları** isimli kitaptan alınmıştır.

zoflarca onaylanmasıdır. Varoluşçular arasında, bu görüşü en açık biçimde Karl Jaspers dile getirir: "Bilimsel olarak bilme, herkesin şu ya da bu biçimde, hakkında bir şeyler bilmesi gereken bireysel nesnelere yönelirken, felsefe, varlığın bütünlüğü ile ilgilenir."[2] Martin Heidegger, felsefeyi, özgün düşünmeöncesi "varoluşçu anlayış"ın bilinci olarak tanımlar ve sürekli olarak, felsefedeki başlıca özelliğin (felsefe, metafiziğin hatalarının üstesinden geldiğinden), varlığa ilişkin, tikel (fenomenolojik, hermenevtik) düşünce biçimi olduğunu vurgular.[3]

İdealistler, varlığı, genellikle Tanrı diye betimledikleri duyumüstü bir gerçeklik olarak yorumlarken, maddecilik, varlık kavramındaki gizemlilik peçesini sıyırır, onu duyumsal olarak algılanabilir gerçeklik, doğa diye nitelendirir. Thomas Hobbes, felsefenin konusunu, cisimlerin incelenmesine indirger, böylece de, varlık ile töz kavramlarına, güncel biçimde gözlenme ve ölçülebilme özellikleri verir. Maddeciler, varlığı madde ile özdeşleştirirler ve tinseli, varlığın bir özelliği olarak alırlar. Ludwig Feuerbach, Hegel'in soyut "saf" varlık anlayışını eleştirerek, şunları yazar: "İnsanın varlık'tan anladığı şey, eğer maddeyi göz önüne alıyorsa, bulunum, **kendisi için varlık, gerçeklik, varoluş, güncellik, nesnellik**'tir. Bütün bu tanımlar ya da adlar, farklı görüş açılarından aynı şeyi dile getirirler. Gerçeklik **olmadan**, nesnellik **olmadan**, kendisi için varlık **olmadan, soyut** varlık, kuşkusuz bir hiçtir, ama **bu hiçlikte ben, yalnızca, kendimin bu soyutlamasının solda sıfırlığını dile getiriyorum.**"[4]

Felsefenin konusu olarak varlığın incelenmesi, kural olarak, filozofun görevinin bir bütün olarak dünyayı incelemek olduğu inancını dile getirir. Bu durumda, maddecilik ile idealizmin karşı karşıya getirilmesi, kendini, dünyanın bütünlüğü, birliği anlayışında gösterir; çünkü dünyanın bu birliğinin onanması kendi başına henüz maddeci ya da idealist bir konumun formüllendirilmesi değildir. Hatta, "varlık birincil, bilinç ikincildir" önermesi bile, eğer varlık tinsel gerçekliğin özel bir biçimi olarak yorumlanıyorsa, idealist inançlar sistemiyle bütünüyle bağdaşabilir.

2. Felsefe varlığın değil, bilmenin ya da ahlakın ya da mutluluğun ya da genel olarak insanın incelenmesidir. Felsefenin bu tanımları eski zamanlarda doğmuş ve hem metafizik, hem de ontolojik karşıt felsefe tanımlarıyla sürekli çekişmiştir. Hint

felsefesinde Buddha, dünya öncesiz sonrasız mıdır, değil midir, sonlu mudur, değil midir, ruh bedenle aynı mıdır, ondan farklı mıdır gibi soruları felsefeden dışlar.[5] Bu ve başka kimi soruların belirlenemezliğini, aynı zamanda da, ana sorun (acının yok edilmesi) üstünde bir etkisi olmadığını belirtir.

Çağdaş dönemde, doğa biliminin gelişmesi nedeniyle, ontolojik sorunları felsefeden dışlamak eğilimi doğrudan bilinemezciliğe ve öznelciliğe kaymaktadır. Hume, bilinçten bağımsız olan herhangi bir nesnel gerçekliğin varlığını araştırdı, böylelikle de, felsefi inceleme alanını zihinsel etkinliğin incelenmesiyle, özellikle de bilme eylemiyle sınırladı. Ancak Hume, genel olarak bilgiyle değil, insanın incelenmesiyle, kendinin bilgisiyle, felsefenin uzun yıllardır süregelen hatalarını gidermenin ve insan yaşamını akılcı çizgide düzenlemenin biricik yolu olarak gördüğü şeylerle ilgileniyordu.

Kant, Hume'den farklı olarak, bilen kişiden bağımsız bir gerçekliğin varlığını onaylıyordu, ama yine de, bilinemeyeceği gerekçesiyle varlık sorununu atlıyordu. Dolayısıyla, felsefeyi, olanaklı tüm bilginin mutlak sınırları öğretisi olarak tanımlıyordu. Bu sınırlar, Kant'a göre, bilme işleminin kendisiyle; onun, transendental "kendinde şey"e değil, ama, yalnızca duyusal verilere uygulanabilen, **a priori** biçimleriyle belirlenir. Dolayısıyla, Kant'ın sisteminde "doğanın metafiziği", bilenden bağımsız bir gerçekliğin incelenmesini değil, doğa bilimsel bilginin temel ilkelerinin araştırılmasını dile getirir. Felsefi (psikolojik, kozmolojik, teolojik) incelemeye uygun bir konu olan düşünceler, **a priori** bir niteliktedir, yani bilginin sonucu olmayıp, onu önceler. Bu düşüncelerin araştırılması, bunların kökeninin bilgibilimsel çözümlenmesine indirgenmemelidir, çünkü, bunlara herhangi bir nesnel gerçekliğin yanıt verdiğini iddia etmenin temeli yoktur. Hume gibi, Kant da, felsefenin en önemli ikinci konusunun ahlak (pratik akıl) olduğuna inanıyordu; bunun incelenmesi, bir yandan, ahlak bilincinin özerkliğini, öte yandan Tanrı'nın varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, iradenin özgürlüğü gibi, kuramsal aklın kanıttan yoksun gördüğü her şeyi postula etme zorunluluğunu kanıtlamayı amaçlar.

Felsefenin bilmenin incelenmesi olarak tanımlanması; tüm öbür bilme nesnelerinin uzmanlık bilimlerince incelendiği ve

felsefe için, bilimin kendisini, bilgi olgusunu incelemek dışında bir şey kalmadığı gerekçesiyle, felsefenin bilgi kuramına indirgenmesi gerektiğini savunan pozitivistlerce geliştirilmiştir. Bilmenin gelişimindeki güncel eğilimleri teslim eden bu iddianın yanı sıra, felsefenin bilginin bilgisi olarak tanımlanması, bilinemezcilik ve öznelcilik açısından da temellendirilir; buna göre, bilgi, bilenden bağımsız bir gerçekliğin (bu gerçekliğin varlığının kuramsal açıdan kanıtlanabilir olduğu onaylansa bile) yansıması olamaz. Herbert Spencer şöyle yazar: "...Herhangi bir felsefe bir ontoloji olduğunu iddia ettiği zaman, bu yanlış olur." Ve devam ediyor: "Bu tanımı en yalın ve açık biçimine getirelim: en alt düzeydeki bilgi **birleşmemiş** bilgidir; bilim **kısmen birleşmiş** bilgidir; felsefe **tümüyle birleşmiş** bilgidir."[6] Bu felsefe tanımı, aynı zamanda, felsefenin, bilinemez varlığı incelemeyi reddederken, hem bilginin yapısını incelediği, hem de insanın elindeki tüm fenomenlerin bilgisini özel bilimler içinde bireştirdiği anlamına da geliyor. Pozitivizmin daha sonraki evrimi sırasında, felsefe kavramına bilgibilim yeni sınırlamalar getirmiştir. Ernst Mach için felsefe, bilmenin psikolojisidir. Çağdaş pozitivizm, bilme sürecinin incelenmesini onun linguistik biçiminin çözümlenmesine indirger.

3. Felsefe, herhangi bir tikel gerçeklik ya da bilme alanının değil, var olan her şeyin incelenmesidir. Hegel'in görüşüne göre bir felsefi sistem uzmanlık bilimlerinin incelediği soruları bile, ama onların alanı ötesinde kalan kendi özel kurgusal konumundan yorumlayan bir felsefi bilimler ansiklopedisidir. "Felsefe," diye yazıyordu Hegel, "genelde nesnelerin düşüncesel gözlenişi biçiminde, önsel olarak tanımlanabilir." Hegel'in bundan anladığı şey, "felsefenin, bilmenin gerçekleştirildiği bir düşünme tarzı, özel tür bir düşünme tarzı, kavramlar yoluyla bilme tarzı oluşturduğu"dur.[7] Bu ise, felsefenin yalnızca her şeyi değil, daha çok, her şeyde var olan, onun evrensel özünü oluşturan şeyi incelediği anlamına gelir. Felsefenin, bir varlık öğretisi olarak tanımlanması Hegel için yeterli değildi, çünkü bu öğreti, her zaman, düşünceden ayrı bir şey olarak anlaşılmıştı. Ama Hegel'e göre, düşünce aynı zamanda da varlıktı. Üstelik, töz-öznedir, yani dünyanın yaratıcı, gelişen özüdür. Hegel, varlığı "mutlak idea"nın kendi gelişimindeki ilk aşama olarak, yani mutlak'ın doğrudan, duyusal olarak algılanabilen, yabancı-

laşmış anlatımı olarak yorumlar. Varlık, varoluşun bütününü açıklamaz; tözsel bakımdan var olanda felsefenin keşfettiği, onun incelemesinin başlıca nesnesini oluşturan şey de değildir. Bu nedenle, felsefenin konusunun varlık değil, var olan şey olması gerekir.

Hegel'in idealizmine bütün karşıtlığına karşın, Feuerbach da, felsefeyi var olan şeyin incelenmesi olarak tanımlar. "Felsefe, **olanın** tanınmasıdır. Felsefenin en yüce yasası, en yüce görevi şeyleri düşünmek, şeyleri **oldukları gibi** bilmektir."[5] Felsefenin bu tanımı, apaçıktır ki, Feuerbach'ın da açıkladığı gibi, genelde, olanı gizemleştiren, şeyleri ve özü olmadıkları biçimde algılamaya çalışan Hegelci ve kurgusal-idealist felsefe anlayışına karşıdır. İnançlı bir maddeci olan Feuerbach, felsefeyi, nesnel gerçekliği bilmek, onun kendi kendine yeterli öznelliği içinde var olan şeyi bilmek, bu nedenle de, içeriği bakımından nesnel olan bilgi biçiminde tanımlar. Ancak, felsefenin bu tanımlaması, felsefenin konusunun uzmanlık bilimlerininkinden ayrılması anlamına gelmez.

4. Felsefe, gerçeklikte var olmayan şeylerin, tüm gerçeklikle ve bir değer ölçüsü olarak bunun her tür bilgisiyle karşı karşıya getirilen şeylerin, bir ideal olarak, mevcut bir varlığa sahip olmamasıyla önemi hiç de azalmayan şeylerin incelenmesidir. Felsefenin bu tanımı, en tutarlı biçimde, Yeni-Kantçı Baden Okulu'nca savunulmuştur. Bu anlamda, Windelband'a göre, "felsefe, **normal bilinçliliğin bilimidir.** Normatif genel zorunluluğun bu dosdoğru apaçıklığının ampirik bilincin hangi noktalarında kendini açık ettiğini saptamak için, felsefe, ampirik bilinçliliği araştırır."[9] Windelband, "normal bilinçlilik" terimiyle, var olan her şeyin değerlendirilme ölçütü olarak mutlak norm bilincini kasteder. Ama tam bu nedenden ötürü, "normal bilinçlilik", var olan şeyin dışına konmaktadır ve "mutlak olarak normal bilinçliliğin gerçekliğine inanç, bilimsel bir bilme sorunu değil, kişisel bir inanç sorunudur."[10] Platon Mutlak İyi, Mutlak Hakikat ve Mutlak Güzel'in transendental gerçeklikler olarak var olduğuna inandığı halde, Yeni-Kantçı idealizm, daha gerçekçi konumlar alarak, bunların var olmadığını, ama önem taşıdığını açıklar. Bu "gerçekçiliğin" oldukça öznel nitelikte olduğunu söylemeye bile gerek yok.

Edmund Husserl'in fenomenolojisi felsefeyi dış dünyayı ve

ona ilişkin bilgi olarak görülen şeyleri, yani bilimsel verileri, kendi inceleme alanından bilerek dışlayan bir öğreti olarak tanımlar. Sezgisel "özdeki görüntü" olarak yorumlanan felsefe, insanın bilinciyle kavradığı (ama bu bilinçten bağımsız olan) ideal özlerin, düşüncelerin ve anlamların gerekli varoluşunu tanımayı da reddeder. Varoluş kavramı, zamanı ve dolayısıyla geçici olan varlığı öngörür, bu nedenle de, zamanın dışında olan ve bir olgu olarak yorumlanamayan ideal varlığa uygulanamaz. "Gözleme", der Husserl, "**özü özdeki varlık** olarak düşünür, hiçbir anlamda, **varoluşu** düşünmez ve varsaymaz. Dolayısıyla, özün düşünülmesi kuru kuruya bilme değildir, bireysel (sözgelimi doğal) varoluşla ilgili herhangi bir iddianın izini bile taşımaz."[11] Öyleyse, hakikat, var olan şeyle karşı karşıya getirilmektedir ve felsefe, var olan bilme nesnelerini (kendi doğası gereği, varoluşun kendi nitelikleriyle, şimdiyi ve ampirik olanı zorunlu olarak dışlayan) daha yüksek değerler ve asıl özler konumundan değerlendirebilecek biçimde incelemeyi reddeder.

5. Felsefe **kuramdır**, yani, araştırma öznesi olarak belli bir gerçeklikle (ya da var olan her şeyle) ilgili bir sanılar, kavramlar, bilgi ve bunları elde etme yöntemleri sistemidir. Bunun anlamı, felsefenin, kendi özgül sorular çemberine sahip olması ve sonuçta, felsefe dışında erişilemeyen sonuçlara erişip, yalnızca felsefi inceleme yöntemlerinde değil, aynı zamanda, başvuru koşulları çerçevesinde, araştırma nesnelerinin elde edilmesinde de uygulanma olanağı bulunan, buluşlar yapmasıdır. Felsefenin bu tanımı, bir varlık incelemesi ya da var olan her şeyin incelenmesi biçimindeki ya da yalnızca bilmenin ve gerçekte var olmayan değerlerin incelenmesi biçimindeki felsefe tanımlarıyla bütün bütüne bağdaşmaktadır. Bu yüzden, bu tanımı açıklamaya gerek yoktur, çünkü felsefe kavramı, bunun özü ve konusuna ilişkin tanımlarında ne ölçüde farklı olurlarsa olsunlar, hemen tüm filozoflarca onanmaktadır. Apaçık göründüğünden, bu tanımı bütünüyle geçebilirdik. Ama sorun, felsefenin karşıt bir tanımının var olması, yani bir kuram olarak felsefe olanağının reddedilmesi ve felsefeyi kuramlar biçiminde ele alan, bu yüzden de, amaçlarına yanıt alamadığı öne sürülen filozofların kınanmasıdır.

6. Felsefe bir kuram değil, işlevsel bir amacı olan, ama in-

celeme nesnesi olmayan bir tur düşünsel etkinliktir. Bu tanımlama, felsefenin yeni-pozitivist yorumundan doğar. Yeni-pozitivizm, tarihsel olarak ortaya çıkmış felsefi sorunları imgesel diye reddeder, ama bunların yerine yeni sorunlar da koymaz. Bunun yerine, kuram olmaktan çıkıp, bilimsel ya da günlük önermelerin bir çözümleme yöntemi olmasını felsefeden ister. Felsefeyi, pozitif bilimlere yabancı olan "**sonsal** açıklık, sonuçlandırıcı açıklama özlemi"[12] olarak niteleyen, yeni-pozitivizmin doğrudan öncüsü Hans-Cornelius'da, bu felsefe tanımının bir habercisini bulmaktayız.

Bununla birlikte, klasık formüllendirme Ludwig Wittgenstein'a aittir. "Felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal açıklığa kavuşturulmasıdır. Felsefe bir kuram değil, bir etkinliktir. Bir felsefi çalışma, temel olarak, açıklamalardan oluşur. Felsefenin ereği, birçok 'felsefi önerme' değil, önermeleri açıklığa kavuşturmaktır. Felsefe, düşünceleri açıklığa kavuşturmalı ve kesin olarak sınırlamalıdır, aksi halde bunlar, olduğu gibi, karanlık ve bulanık kalırlar."[13]

Daha sonra Wittgenstein, kuram olarak felsefeye itirazını daha da ileriye götürür ve felsefeyi dil çözümlemesinin mantıksal bir yöntemi durumuna indirgemeye çalışır; yalnızca tüm felsefi hata kaynağını değil, felsefi sorunların kendilerinin kaynağını da dilin içinde algılar. "Felsefe, anlağımızın dille büyülenmesine karşı verilen bir kavgadır."[14]

İngiltere'deki linguistik çözümleme felsefesi temsilcileri. Wittgenstein'ın, içinde "metafiziğin" gizlendiği gündelik ve bilimsel kullanımdan uzaklaştırmak amacıyla, felsefeyi dilin eleştirel çözümlenmesine çevirmek gerektiğine ılışkin düşüncesini kendi mantıksal sonuçlarına ulaştırdılar. Felsefenin işlevi, yasaklara karşı koruyuculuk etmek olan bir "düşünce polisi"ne benzetilmesi,[15] linguistik çözümleme felsefesinin gündelik (yalnızca bulgusal değil, çeşitli bakımlardan toplumsal ve politik de) işlevini çok iyi betimlemektedir. Öne sürülenlere karşın, bu felsefenin yalnızca bir yöntem olmayıp, oldukça belirgin bir idealist-bilinemezci kuram olması nedensiz değildir.

7. Felsefe bir bilimdir, her durumda bir bilim olabilir ve olması gerekir. Bu önerme, kesinlikle, felsefenin bir tanımı olarak alınamaz, çünkü bu, felsefenin birçok tanımı içinde (bir

varlık bilimi, bir bılme bilimi, vb. olarak) de dile getirilmektedir. Ancak, karşıt görüş, felsefenin özgül özelliğinin onun bir bilim olmayışı olduğunu savunduğundan, bu önerme anılmaya değer. Felsefeyi bir bilim saymak, onun belli ilkelere göre mantıksal biçimde düzenlenmiş, iç-bağıntılı, temellendirilmiş bir kavramlar sistemi olması demektir. Böyle bir felsefe tanımı, felsefenin bilimle anlamdaş olduğu Eski Yunan'da ortaya çıkmıştır. Aristoteles genel olarak bilimin, ancak belli bir şeyin nedenini bilmemiz, ve bu özel nedenin de bu şeyin nedeni olduğunu bilmemiz ölçüsünde var olabileceğini savunuyordu. "Bilimsel bilgi ile bilimsel bılginin nesnesi, kanı (opinion) ile kanının nesnesinden ayrılır, çünkü bilimsel bilgi hayli evrensel olup, ancak ve ancak zorunlu bağıntılardan hareket eder."[16]

Aristoteles'in **Analitik**'i yalnızca mantık üstüne bir deneme değil, aynı zamanda, belli bir bilgi, yani sıradan bilgi değil, ama zorunlu bir fenomenler dizisiyle ilintili olan bilgi yapısı anlamında, geniş bir bilim anlayışıdır. Aristoteles'in, yerinde gözlemlediği gibi, "Bu anlamda, köşegenin kenarla orantılı olduğuna ilişkin doğru bir kanıya varmak saçma olacaktır."[17] Adını, yalnızca çağdaş felsefenin başlangıcına değil, doğa bilimindeki temel buluşlara da bağladığımız Descartes, felsefenin her şeyden önce bilim olduğuna inanıyordu: "Bu bilim, insan aklının ilk çıkışlarını içermeli, ayrıca, herhangi bir nesneden, içerdiği hakikatleri süzmeye hizmet etmelidir."[18]

İlk burjuva devrimleri döneminin çoğu filozofu gibi, Hobbes da, Aristoteles'ın öğretisini onamıyor, ama yine de, bir bilim olarak felsefe kavramını Aristotelesci bir ruhla açıklıyordu: **"Felsefe, ilkin nedenlerine ve oluşmalarına ilişkin bilgimizden doğru bir akıl yürütmeyle elde ettiğimiz etki ve görünümlerin bilgisi olduğu kadar, yine ilk etkilerini bildiğimiz nedenlerin ve oluşmaların bilgisidir."**[19]

Felsefe, her ne kadar Ortaçağ'larda bile bir bilim olarak görülmüşse de (örneğin, Albert Bolstedt felsefeye **"scientia universalis"** diyordu), eski bilim kavramı, o günlerin tüm seçkin (maddeci ve idealist) filozoflarını esinlendiren bir bilimsel bilgi ideali yaratan matematikteki parlak ilerlemelerin bir sonucu olarak, ancak çağdaş zamanlarda sistemli biçimde geliştirilmiştir. Felsefenin, bir tür bilimler bilimi olarak öbür bilimlerle karşı karşıya getirilmesi bile, genellikle, filozofların

inancına göre uzmanlık bilimlerinde gerçekleşmesi olanaksız olan kesin bilimsellik istemlerinden kaynaklanmaktadır. O halde, doğa biliminin o günkü zayıf gelişimi ile tarihsel açıdan haklı görülebilecek olan bu karşı karşıya getirişten başka, çağdaş zamanların ilerici felsefi öğretilerinde, felsefenin henüz hakiki bir bilim olmadığı bilincine, ayrıca, olmayacağı ve olmaması gerektiği inancına rastlanması da şaşırtıcı olmayacaktır. Dolayısıyla, felsefeyi hakiki bir bilim yapmak için ne yapmak gerektiği sorusu, ilerici filozoflarca sürekli tartışılmaktadır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, kendi tüm sisteminin hangi eksen çevresinde döndüğü sorusunu ortaya atar: "Bir bilim olarak metafizik olanaklı mıdır? Olanaklıysa, hangi koşullarda? Başka deyişle, bir bilim olarak felsefe, hangi anlamda olanaklıdır?" Bilimsel bir felsefe kurmak yolundaki tüm önceki çabaların yenilgisinden soz eden Kant şunları kaydeder: "Bu anlamda felsefe, hiçbir yerde in concreto verilmeyen, ancak çeşitli yollarla bizim yaklaşmaya çabaladığımız olanaklı bir bilim ıdeasıdır yalnıca."... "Bu gerçekleşinceye kadar", dıye sürdürür Kant, "felsefe öğretılemez; gerçekten, nerededir o? Ona kim buyruk verir? Hangı belirtilerle tanınacaktır? Yalnızca felsefe yapmayı öğretebılıriz biz; yani onun ilkelerini izlerken, bir yandan aklın bu ilkelerin kendı kaynaklarını araştırmak ve bunları doğrulamak ya da reddetmek hakkını da her zaman saklı tutarak, eldeki belli ornekler uzerinde aklın bu hünerini sınayabiliriz ancak."[20]

Kant, "eleştirel bir felsefe" yaratarak, felsefeyi saf bir bilime çevirme sorununu çözmüş olduğunu savunur. Fichte **Wissenschaftslehre**'sinde (Bilim Öğretisi), Hegel **Science of Logic**'te (Mantık Bılımi), felsefi bilimler ansiklopedisinde bu sorunun çözümünü görurler. 19. yüzyılın ıkinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısındaki burjuva felsefesinde bilimsel bir felsefe oluşturma düşüncesi, "bilimsel bir idealizm" yaratmaya çalışan Yeni-Kantçılar, pozitivistler ve fenomenolojıyi "sağlam bilim" olarak gören Husserl fenomenolojisince idealist bir biçimde yorumlanmıştır. Bütün bunlar, bir bilim olarak felsefe tanımını, onun kilit tanımlarından birisi olarak almak için nedenleri oluşturmaktadır.

8. Felsefe bir bilim değildir, olamaz ve olmamalıdır. Bu felsefe tanımı (ve anlayışı), bilimsel bilgi idealini zedeleme yoluna gitmeksizin, bu düşüncenin her durumda felsefe açısından ger-

çekleştirilemeyecek bir düşünce olduğunu savunan Yunan kuşkuculuğu tarafından açık biçimde dile getiriliyordu. Kuşkucuların, bilimsel bir felsefe düşüncesine karşı bu tutumu, daha sonra öbür felsefi okullarca da dile getirilmiştir. Şimdi de, bunu bir yanda yeni-pozitivizm, öte yanda akıldışı öğretiler temsil etmektedir.

Yeni-pozitivizm, "felsefi önermeleri", ilke olarak irdelenemedikleri ve mantıksal açıdan kanıttan yoksun oldukları için, "metafizik" ya da bilimsel anlamdan yoksun olarak görür. Karl Popper, doğa bilimin önemli kuramsal önermelerinin de ilke olarak (kuşkusuz, bu terimin yeni-pozitivist anlamında) doğrulanamaz olduğunu kanıtladığı ve olgularla ilgili her bilimsel kuramın bir özniteliği olarak doğrulanabilirliğin karşısına çürütülebilirliği koyduğu halde, bu tutum, yeni-pozitivistlerce, felsefenin ilke olarak bilim dışı diye tanımlanmasının gözden geçirilmesine yol açmamıştı. Bu nedenle, A.J. Ayer, **Philosophy and Science** (Felsefe ve Bilim) başlıklı makalesinde, önermeleri ilke olarak bilimsel biçimde doğrulanamayacağı için felsefenin bir bilim olarak pek onanamayacağını savunur. "Filozofların kuramları vardır," der A.J. Ayer, "ama bu kuramlar, onların öngörüde bulunmalarına izin vermez; bunlar, bilimsel kuramlarda olduğu gibi, deneyimle ne kanıtlanabilir, ne de kanıtlanamazlar."[21]

Yeni-pozitivizm, kendine içkin öznelciliğine ve bilinemezciliğine karşın, bilimi, fenomenleri bilmenin en etkin aracı olarak görür ve kendi bilim anlayışına uygun biçimde, felsefeyi, özgül bir biçim, ya da bilim dışı inanç olarak eleştirirken; çağdaş felsefi akıldışıcılar, "felsefe bir bilim değildir" biçimindeki yeni-pozitivist formülü onamakla birlikte, bu formülü, felsefenin bilim karşısındaki üstünlüğünün bir anlatımı gibi yorumlarlar ve onların iddiasına göre, bilim, akıldışı gerçekliği çözmekten temelden yoksun olup, bu akıldışı gerçeklikten de gitgide uzaklaşmaktadır, çünkü akıldışı olanı akılsal kılmak, kavramlarla dile getirilemeyeni dile getirmek, içsel açıdan karmakarışık olan gerçekliği kurallı bir düzenlilikler ve yasalar alanı halinde sunmak gibi boşuboşuna çabalarda bulunmaktadır. Bu düşünme doğrultusu, kendisini 19. yüzyıl akıldışı felsefesinde çoktandır duyurmaktaydı. Örneğin Emile Boutroux, çok kesin biçimde şunu dile getiriyordu: "Felsefe, ya bir bilimler bi-

reşimi olarak özellikle bilimsel olur ve bu durumda artık felsefe diye pek nitelenemez ya da felsefe olarak kalır ki bu durumda da bilimselliğe karşıttır."[22]

Dinsel akıldışıcılık, bilimi, dinden yoksun olduğu, evrenin ve insan ruhunun "gizemi"ne ilgisiz kaldığı için kınar. Bu açıdan felsefe, zihne dinsel yaklaşımıyla transendental olana yaklaşarak, bilimin üstünde yükselir. Örneğin Nicholas Berdyaev şöyle yazar: "Felsefe gizemciliği cisimlendirme yollarından biridir, ama bu cisimlendirmenin en yüksek ve en tam biçimi ancak pozitif din olabilir."[23]

Katolik varoluşçu Gabriel Marcel, bilimsel felsefe düşünsinin; hakikate asla buyruk vermeyen, ama (ortaya çıkan hakikatin bile aslında dile getirilemezliğini bildiği için) hakikati arayan felsefenin doğasıyla her zaman çeliştiğine inanır. Bilim, yalnızca "tikel hakikatleri" dile getirebilir, çünkü bunlar kişisel değildir, bunların değeri ve bunların kişisel olmayışları birbirinden ayrılmaz. "... Bilim kendisi olarak. yani sonuçtaki araştırmadan bağımsız olarak alındığı ölçüde, öznenin dışında gibi gözükme eğilimi taşır. Hakıki bilimin yozlaşmasını dile getiren bilimciliğin kökü de işte buradadır."[24] Bu bakımdan, yalnızca felsefenin hakiki bir bilim olduğu kuşkusuz ileri sürülebilir, bu nedenle de, felsefenin özel tür bir bilim olarak tanımlanması onanabilir. Ama, şimdiye kadar daha kimsenin yaratmamış olduğu bu "hakıki bilim"in, tüm güncel kazanımlarıyla, guncel bilimin yadsınması olduğu da apaçıktır.

Hakikat ve varlık, Marcel'e göre özdeştir ve bilinemez; ayrıca, insana da ait olamazlar. Felsefe, "metafizik rahatsızlık"tır, bireyin kendi merkezini aramasıdır. Bu yüzden, "... biricik metafizik sorun şudur: Ben' neyim?"[25]

Felsefenin bir bilim olarak tanımı, bir bilim olmadığı, olamayacağı ve olmaması gerektiği tanımlaması gibi, felsefenin önemini hiç de az olmayan ölçüde belirleyen, felsefe ile bilim arasındaki nesnel, tarihsel olarak biçimlenmiş ilişkinin anlaşılması açısından büyük önem taşır. Bu anlamda, felsefenin mantıksal tanımları ile tarihsel, nesnel koşulluluğu arasında somut bir bağıntı bulunmaktadır. Bu bağıntı, felsefi tanımların evrimini aydınlattığı için, özel bir incelemeye değer.

9. Felsefe, öbür dünyagörüşü tiplerinden kendisini ayıran, özgül özelliklere sahip bir dünyagörüşüdür (**Weltanschauung**).

Bu tanım, önceki iki tanım gibi, kısmidir, yani felsefe kavramının daha geniş tanımlarının bir kısmıdır, ama bu yüzden, önemi de azalmış değildir. Başka bir deyişle, felsefenin bir dünyagörüşü olduğu ya da olabileceği tartışması, (dünyagörüşü kavramının filozoflarca çeşitli biçimlerde yorumlanmasına karşın), felsefenin gelişiminde büyük bir rol oynamıştır, oynamayı da sürdürmektedir. Kimileri, bir dünyagörüşü olanağını onamakta, kimileri reddetmektedır. Dünyagörüşü kavramının akılcı, akıldışıcı, iradeci, öznelci, "bilimci" ve daha başka çeşitli tanımları vardır.

Wilhelm Dılthey, dünyagörüşü tipleri listesinde, bunları dinsel, şiirsel ve "metafizıksel" diye ayırır; butun bu tipler, kaynaklarını bilgiden değil, ınsanın tinsel yaşamının özünü sözümona dile getirmeyen kuramsal, bilimsel bılgiye karşıt, bilgi isteğinden, yaşamdaki konumdan, tarihsel durumdan alırlar. Bu yüzden bir dünyagörüşü, ozgul olarak insani bılgi diye nitelendirilir (sanki, başka, insani-olmayan bir bilgi varmış gibi!). Dünyagörüşünun bu yorumunun ardında, bır dunyagorüşünün bilgiyle ilgisi olmadığı söylenen salt kişisel özellikleri vurgulanırken, nesnel içeriğinin onemının reddedılmesi yatmaktadır. Dilthey'in düşünceleri, bu kavramın akıldışıcı tonunu yoğunlaştıran Karl Jaspers'in dunyagoruşleri psikolojısinde daha da geliştirilmiştir.[20]

Maddecilik, dünyagörüşü kavramını her zaman idealizmin reddedilmesi ya da eleştırisiyle, doğa, toplum ve bilgi konusundaki bilimsel görüşlerın kavramsal bıreşimiyle, humanizmin kuramsal temellendirilmesiyle birleştirir.

10. Ya felsefe bır bilim oldugu ve dünyagörüşü nitelikçe bilimsel olmadıgı için ya da dünyagörüşü bilimsel verileri özetlediği, oysa felsefe kendi öz kaynağıyla beslendiği ve bilimi kendisiyle aynı çapta varlık olarak görmediği için, felsefe bir dünyagörüşü değildir. Böylelikle, burada, felsefenin bir dünyagörüşü olduğunun reddedilmesi, son derece çeşitli savlara dayanmaktadır: Hem bilimsel bir felsefe düşüncesini onayanların, hem de onamayanların çalışmalarında bunlara rastlanmaktadır.

"Dünyagörüşü" deyimi ancak çağdaş zamanlarda ortaya çıktığından ve 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar felsefede geniş ölçüde kullanılmadığından, felsefe ile dünyagörüşü arasındaki

ilişki sorusu, geçmişin felsefi öğretilerinin çoğunda hiç de bilinçli biçimde konulmuş değildir. Kimi çağdaş Avrupa dillerinde bu deyimin aslında var olmadığı da buna eklenmelidir; bunun sonucunda, İngilizce ya da Fransızca yazılmış birçok çalışmada Almanca Weltanschauung sözcüğü kullanılmaktadır.[27]

Bununla birlikte, felsefenin dünyagörüşü niteliğinin reddedilmesi, kuşkusuz, bu filolojik olgulara bağlanamaz. Kimileri, kendi reddedişlerini, yalnızca dinin bir dünyagörüşüne sahip olabileceği düşüncesine dayandırmakta; kimileri de bunu, felsefenin görevlerinin sıkı sıkıya sınırlandırılması ve bilimsel kuramsal bir bireşim olarak dünyagörüşü olanağının ilke açısından yadsınması gereğiyle haklı gösterirler. Yeni-pozitivizmin evrimi, bu iki eğilimin eşsiz bir birlığidir. Viyana Çevresi üyeleri, ilk kolektif program duyurularında, bilimsel bir dünyagörüşü geliştirmeye giriştiklerini açıklıyorlardı.[28] Ama daha sonra, bu amacı bir yana bıraktılar ve bir dünyagörüşüne bağlanmanın coşkusal düşüncelerin esinlendirdiği bir inanç konusu olduğunu duyurdular; felsefenin görevini, bilimin mantıksal sözdiziminin kurulmasına, vb. indirgediler.

Demek, felsefenin özel tıp bir dünyagörüşü olduğunu açıklayan tanımlar da, karşıt tanımlar da büyük bir önem taşımaktadır; çünkü bunlar, felsefe ile bilim arasındaki ilişkiden daha az önem taşımayan, felsefe ile dünyagörüşü arasındaki ilişkinin kuramsal olarak çözümlenmesini gerekli kılmaktadırlar.

Yukarıda anılan tanımların çözumlenmesine girişmeden önce, sayıları önemli ölçüde artmış olsa bile, bütün bu tanımların birbirini karşılıklı olarak dışlayan felsefe kavramlarının, gerçekte sayılamayacak ölçüde çok çeşitliliğin konusunda tam bir anlayış sağlayamayacağı vurgulanmalıdır. Kuşkusuz, bir felsefe tanımları sözlüğü derlenebilir, ama bu bile tüm tanımları yansıtmayacaktır, çünkü daha önce de söylendiği gibi, aynı tanımlar felsefenin özü, öznesi ve görevleri konusunda tümüyle farklı sanılar doğuran, çok farklı biçimlerde yorumlanmaktadırlar. Akılcı Hegel ile akıldışıcı Schopenhauer, felsefeyi dünyanın tinsel özüne ilişkin bir öğreti olarak görüyorlardı; ama Hegel'in felsefesindeki evrensel akıl ile Schopenhauer'in felsefesindeki dünya iradesi, idealist felsefenin gelişimi içinde birbirini karşılıklı olarak dışlayan eğilimleri dile getirmektedir. Doğal olarak, bu farklılıklar, söz konusu tanımlar felsefi çözümlemeye soku-

lur sokulmaz ortaya çıkar. Yine de, bağdaşmaz felsefi öğretilerin tümüyle aynı deyimlerle felsefeyi tanımlayabilmesi, bu öğretiler arasındaki ayrımı, bir ölçüde bulandırmaktadır.

Felsefenin olası tüm tanımlarını anmadıysa da, burada sıralananlar, tanımların ilkeli bir biçimde bireştirilemeyeceğini yeterince açık biçimde göstermektedir. Ama bu, onların her bakımdan birbirlerini dışladıkları anlamına da gelmez.[29] Tek sayılarla numaraladığımız tanımlar çoğu kez, birbirlerini tamamlarlar, bu yüzden de, belli ölçüde eşgüdümlendirilebilirler. Örneğin, felsefeyi bilimsel bir kuram, özel tur bir bilim, bir varlık bilimi ya da var olan her şeyin bilimi olarak tanımlayan filozoflar vardır.

Çift sayılarla numaralanmış tanımlar da bir ölçüde birleştirilebilir. Bir varlık ya da genelde varoluş öğretisi olarak felsefeyi reddedenler, felsefeyi bilgibilimsel çözümlemeye, bilgi biçimlerini çözümlemenin özgül bir turüne indirgerler ve doğal olarak, bunu nesnel bilgi olarak, dolayısıyla bilim olarak, bir dünyagöruşu olarak, kendine özgü sorular çemberine sahip bir kuram olarak görmeme eğilimi taşırlar. Üstelik, (çift ve tek sayılarla numaralanmış olan) karşıt tanımların buyük bir bölümü de sık sık birleştirilmiştir. Felsefenin bir varlık öğretisi olduğunu ileri süren filozoflar ile felsefenin ancak bir bilgi kuramı olarak olanaklı olduğunu ileri süren karşıtlarının yanı sıra, her iki tanımı da reddeden ve felsefenin bir varlık ve bilme öğretisi olduğuna inanan birçok filozof bulunmaktadır. Hegel, varlık ile bilmenin (düşüncenin) birliğinden, özdeşliğinden hareket ediyordu. Hegel'in öğretisini tersyüz eden ve maddeci bir temelde oturtan Feuerbach, bilmenin ve bilmeye indirgenemeyecek olan varlığın birliğini ileri sürüyordu. Demek, Ficher, Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği kesin donüşün, onun, felsefi incelemenin konusunu varlık değil de, bilme yapmasında yattığını belirtirken, kuşkusuz hatalıydı. Kant'ın felsefesinde bilmenin incelenmesi, aynı zamanda, varlığın da incelenmesidir.

Bir filozof, çeşitli temel sorunları dışlayarak, felsefe kavramını ne ölçüde sınırlandırırsa sınırlandırsın, doğrudan ya da dolaylı olarak, bu temel sorulara yanıt vermek zorundadır. Nesnel gerçeklik sorununu felsefeden dışlayan pozitivistler için de aynı şey söylenebilir. Pratikte, bilmeyi çözümlemelerinde ya da bunun yalnızca mantıksal ya da ampirik biçimi içinde bile olsa

pozitivistler, nesnel gerçekliğin öznel-idealist bir yorumuna ulaşmaktadırlar. Bundan da şu çıkmaktadır ki şu ya da bu felsefe tanımı, belli temel felsefi sorunları ancak biçimsel olarak ortadan kaldırmaktadır, çünkü bunlar, özünden felsefe dışına çıkarılamazlar.

Felsefe tarihi, kimi temel sorunların felsefe kavramından dışlanmasının, bunları yalnızca arka plana ittiğini, yani (yanıtları, doğrudan ya da dolaylı olarak, bu "bir yana atılan" sorunlara verilecek bir yanıta dönuşen) başka soruları öne çıkardığını göstermektedir.

Anılan tanımlar, felsefeye neleri kattıkları ve neleri ondan dışladıklarıyla, ayrıca, (kuram, bilgi, yöntem, dünyagörüşü, vb.) felsefi bilgi biçimini yorumlayışlarıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ama, ana felsefi sorunlar tümüyle uzaklaştırılamayacağı, yani yalnızca tanımlar bakımından dışlanabilecekleri için, felsefe tanımları, felsefenin içeriğini büyük ölçüde dile getiremez, hatta yanlış yollara götürür. Hem tanımlamanın biçimsel niteliğiyle ilgili Engels'in yorumu, hem de Spinoza'nın, bir tanımlamanın kendi konusunun sınırlılıklarının bir olumsuzlaması olduğuna ilişkin düşüncesi, bu bağlamda son derece yerindedir.

Bir tanım, olsa olsa, bir felsefi öğretinin kilit noktalarını belirtir, yaratıcısının bu öğretide en önemli olduğuna inandığı şeyleri dile getirir. Felsefenin varoluşçu, Bergsoncu ve pragmatik kavramlarının, birincil olarak varoluşçu, Bergsoncu ve pragmatik felsefelerin tanımları olduğunu, bunların her birinin yaratıcısının genelde bir felsefe kavramı vermeye çalışmasına karşın, bunun böyle olduğunu söyleyebiliriz. Sonuçta, bu felsefelerin tanımlarını eşgüdümlendirmek, öğretilerini eşgüdümlendirmek ölçüsünda zordur. Bunlar eşgüdümlendirilse bile, bu, temsil ettikleri öğretilerin değil, yalnızca tanımların bir bireşimi olacaktır; felsefi tanımların sınırlı çeşitliliği, felsefi öğretilerin kimilerinde belirli sorular üzerinde belli ortak görüşler olsa bile, aralarındaki bağdaşmazlık giderilemeyecek olan felsefi öğretilerin sınırsız çeşitliliğini gizlemektedir. Söz konusu olan şey, maddeci ve idealist öğretilerin bağdaşmazlığı değildir; maddeciliğin çeşitli tarihsel biçimlerinin, çeşitli idealist öğretilerin, vb. bağdaşmazlığıdır.

Kuşkusuz, doğa biliminde de birbirini karşılıklı dışlayan kuramlar vardır, ama burada onlar, tartışma içinde bulunmadıkları öbür sorular üzerinde ortak bir zemin öngören, sınırlı sayıdaki belli sorular üzerindeki ayrışmalar olarak yaşarlar. Daha tam dile getirecek olursak, doğa biliminde birbirini dışlayıcı kuramlar, ancak kısmen onanmaları ölçüsünde, karşıtlar arasında çoktan çözülmüş sayılan sorular üzerinde anlaşmayı ortadan kaldıran varsayımlardır yalnızca. Oysa felsefede, bölünme, iki karşıt felsefi öğreti arasında, her doğrultuda yer alır. Üstelik, bu kavramlardan birinin nesnel hakikate yaklaştığı, bir başkasının (ya da başkalarının) ondan uzaklaştığı durumlar da kuşkusuz söz konusu olmakla birlikte, çoğu kez, birbirini karşılıklı dışlayan felsefi anlayışlar, eşit derecede yanlıştırlar.

Felsefede hakikat oybirliğiyle onaylanmaz. Bunun birçok nedeni vardır. Kimileri, genel olarak bilgi kuramıyla ilintilidir. Felsefede nesnel hakikat, ampirik olarak ya da başka, daha kolay bir araçla irdelenemez. Böyle bir şey, doğa bilimlerinde, kısmen de uygulamalı bilimlerde temelde tipik olmayan bir durum olduğu halde, felsefe tarihi boyunca tipik durum olmuştur. O zaman, felsefe kavramının, genel olarak, tam bir tanımının yapılamayacağı anlamına mı gelir bu? Bağdaşmaz felsefi sistemlerin apaçık çeşitliliğinin ampirik bir açıklamasından daha öteye gidilemezse, biz boyle olacağına inanıyoruz. Felsefi bilginin hep ileriye doğru ayrışmasını felsefenin sürekli bir gelişme biçimi olduğuna inanan birisi, kuşkusuz, ahlaksal açıdan, felsefe kavramını tanımlama düşüncesini de terketmek zorundadır. Ancak, felsefenin tarihsel bakımdan geçici bir oluşum-gelişme biçimi olarak felsefi sistemlerin çoğulluğunu onaylayarak, yani bunun olanaklılığını ve üstesinden gelme zorunluluğunu doğrulayarak, var olmuş tüm felsefi öğretileri gerçekte kapsamayacak, ama bilimsel felsefenin gelişme çevrenlerini dile getirecek bir felsefe kavramı tanımına ulaşabiliriz.

Kendinden de anlaşılacağı gibi, felsefenin bir bilim olma olanağını ve sonuçta, doğa bilimlerindeki gibi, bilimsel ekip çalışmasıyla gelişmesi olanağını bir yana atanlar, herhalde, böyle bir felsefe tanımını onaylayamazlar. Bu kişiler için, felsefi öğretilerin ileriye doğru ayrışmasığ, kendini onaylatmak zorunda olan özgür felsefi ruhun en yüksek anlatımıdır. Başka bir deyişle, bu kişiler, daha çok, daha önceden yazılmış olanlara

hiç benzemeyen bir roman yazmaya çabalayan romancılara benzerler.

Öyleyse, bizim görüşümüze göre, felsefenin bilimsel tanımlanması, yalnızca diyalektik ve tarihsel maddecilik tarafından tümüyle onanan kuramsal öncülleri gerektirmektedir. Felsefi öğretilerin çeşitliliğinin tarihsel bakımdan geçici niteliğinin onanması, kuşkusuz, belirli tarihsel dönemler açısından bunun zorunluluğunun ve ilerici anlamının yadsınması demek değildir. Başka bir deyişle, felsefi inançların ileriye doğru ayrışmasında, felsefenin bağdaşmaz karşıt sistemler durumunda kutuplaşması, ilerici bir rol oynamıştır. Deneyle, pratikle ve bilimsel verilerle en tam biçimde doğrulanan bir felsefi varsayımı benimseyebilmek bakımından, insanlığın olanaklı tüm felsefi varsayımları geliştirmesi ve elden geçirmesi zorunlu olduğu için, bu gerekliydi.

Bilimin ve pratiğin gelişimi, bilimsel felsefenin gelişmesi için gereken önkoşulları daha yaratmamışken, felsefi inançların bu ayrışması haklı görülebilirdi. Felsefe sonsuzu, evrenseli, geçici olmayanı bilmeye, özün özünü bilmeye bakar. Dolayısıyla, gelişiminin belirli aşamalarında, birbirini karşılıklı dışlayan anlayış ve öğretilerin bulunması da kaçınılmazdır. Ama felsefe, yalnızca zaman içinde çeşitlenmekle yetinmeyerek, aynı zamanda **geliştiği** için de, tarihsel bakımdan kaçınılmaz olan bu hataların yerini, yalnızca yeni hatalar almakla kalmayıp, bunların üstesinden de gelinir. İdealist felsefe bile, kendi zayıf konumlarını güçlendirmek için pozitif bilimsel verilere dönmek zorundadır. Bağdaşmaz felsefi inançların çeşitliğini ilke olarak olanaksız olan, felsefi inançların birbirine yaklaşması nedeniyle değil, felsefi soruların çözümüne bilimsel bir yaklaşımın (yalnızca belli bir düşünürün **bulduğu** bir şey olmakla kalmayıp, bir felsefi öğretiden gerçekliğin özel tür araştırılmasını, anlaşılmasını ve yorumlanılmasını da bekleyen bir yaklaşımın) gelişmesi nedeniyle, tarihsel bakımdan haklılığını yitirir.

Bilimsel maddeci felsefe, bağdaşmaz felsefi öğretilerin renk renk çeşitliliğini bir yana bırakıp, bu kurgusal anlayışların yerine, yaşamın, pratiğin ve bilimin doğruladığı felsefi önermelerin **her yönden** geliştirilmesini sunmaktadır. Bu kuramsal konum, felsefe yapmanın hakikat olarak betimlenebilecek herhan-

gi bir sonuçla değil de, belli bir düşünsel doyumla ödüllenen bir tür bilgi arayışı olduğunu savunan burjuva felsefesindeki egemen inançtan temelden farklıdır. Bu tür görüşün yandaşları, felsefeyi, yalnızca felsefe sevgisine sahip olmayanların ya da kendi gizilgüçlerini abartanların kaçmak istediği bir labirent olarak görürler. Ariadne tehdidi söz konusu değildir. Buna gerek de yoktur. Felsefe asla bir bilim olmayacak, yani kendine ihanet etmeyecek, sonuç olarak da, tıpkı Leibnitz'in monadlar dünyası gibi mutlak egemen felsefi sistemler alanı olarak kalacaktır, şu *farkla ki, önceden belirlenmiş* bir uyumun eşgüdümlenmesini, denetlenmesini tanımayacaktır. Farklı felsefeler arasında herhangi bir ortak zeminin, bu bakımdan, yalnızca özgün olmayan bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Felsefe yapmak, gerçekleşebilirliği, duruma göre, ya başarısızlık ya da öncesiz sonrasız vaat gibi yorumlanabilecek bir çaba, yalnızca bir çaba olarak kalmalıdır. Öyleyse, felsefe kavramının tanımı yapılamaz; tanımlar, yalnızca ilk öğrenme uğruna yapılmaktadır.

Marxçı felsefe, gizemciliği ve idealizmi onamamanın yanı sıra, saptanmış bilimsel olguların, hakikatlerin ve yasaların küçümseyici biçimde ele alınmasını da onamaz; felsefi seçkinciliğin bu en son, bir bakıma züppece anlayışını, doğal olarak, benimsemez. Diyalektik ve tarihsel maddecilik, felsefi bilim için nesnel zorunluluğun ve bu zorunluluğun tarihsel olarak yerine getirildiği olgusunun onanmasından hareket eden bir felsefe kavramını işler.

NOTLAR:

(1) Aristoteles, **Metafizik**, Moskova 1934, s 113-4 Rusça.
(2) K. Jaspers Einführung in die Philosophie (Felsefeye Giriş), Münih 1959, s. 10.
(3) "Felsefe; varoluşun çözümsel incelenmesi olarak, tüm felsefi arayış rotasının sonunu kendi **doğduğu** ve daha sonradan **ulaştığı** yere bağlamış olan "orda-olma" (Dasein) hermenevtiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik bir ontolojidir." (M. Heidegger, **Sein und Zeit** (Varlık ve Zaman), Tübingen 1953, s. 436).
(4) L. Feuerbach, **Grundsatze der Philosophie der Zukunft** (Gelecektek! Felsefenin Temel İlkeleri) Frankfurt am Main, 1967, s. 310.
(5) S. Chatterjec ve D. Datta, **An Introdvction to Indian Philosophy** (Hint Felsefesine Giriş), s. 120.
(6) H. Spencer, **First Principles** (İlk İlkeler). New York, 1901, s. 136. 140.
(7) G.W.F. Hegel, agy., cilt 8, s. 42.

(8) L. Feuerbach, **Philosophische Kritiken und Grundsatze** /1839-1846/ (Felsefi Eleştiriler ve Temel İlkeler /1839-1846/ Leipzig, 1969, s. 178

(9) W. Windelband, **Praludien** (Prelüdler), s. 37.

(10) W. Windelband, agy., s. 44.

(11) Husserl, "Philosophy as an Exact Science" ("Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe"), **Logos**'da, 1911, Kitap I, s. 29.

(12) H. Cornelius, **Einleitung in die Philosophie** (Felsefeye Giriş), Leipzig 1903, s. 7. Yeri gelmişken belirtelim, felsefenin bu "işlevsel" tanımına, 1878'de "How To Make Our Thoughts Clear" ("Düşüncelerimizi Nasıl Açıklığa Kavuşturabiliriz") başlıklı makalesini yayımlayan, Amerikan pragmatizminin kurucusu Charles S. Pearce'in çalışmalarına daha önceden rastlanmaktaydı. Ama Pearce, felsefenin kendi inceleme konusuna sahip olmayıp, bu yüzden bir kuram değil, yalnızca bir yöntem olması gerektiği sonucuna varmadı. Pragmatizmin "yalnızca bir yöntem olduğunu" yazan, Pearce'in dolaysız ardılı, William James bu sonuca ulaştı. Üstelik James, bu yöntemin filozoflarca uzun zamandan beri bilindiğini de ileri sürdü: "Pragmatik yöntemde yeni olan, kesinlikle hiçbir şey yoktur. Sokrates bunun ustasıydı. Aristoteles, yöntem olarak bunu kullandı. Locke, Berkeley ve Hume, bunun aracılığıyla hakikate görkemli katkılar yaptılar." (W. James, **Pragmatism** (Pragmatizm), Londra 1907, s. 50, 51). James'a göre pragmatizmin özgünlüğü, bu yöntemi, ona sürekli zarar veren her çeşit kuramdan kurtarmış olmasındadır.

(13) L. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Londra 1955, s. 76. Açıktır ki, felsefenin bu tanımı, Viyana Çevresi örgütleyicilerinden biri olup, felsefeyi **eylem olarak** tanımlayan Moritz Schlick'ten esinlenmektedir: "Şimdi biz felsefede (ki onda yer alan büyük devrimin anahtar özelliği de budur), bir tanıma sonuçları sistemini değil, bir eylemler sistemini görmekteyiz. Felsefe öyle bir etkinliktir ki, açıklamaların anlamı onun aracılığıyla doğrulanır ya da açıklanır. Felsefe açıklamaları açıklar, bilim ise onları irdeler" (**Erkenntnis**/Bilgi, cilt 1, 1930-1, Bölüm I, Leipzig, s. 87) Felsefenin bu tanımının (ve anlayışının), burjuva felsefesi düşüncesinin bunalımını canlı olarak ortaya koyan ve B. Bykhovsky'nin de "felsefenin amaçsızlaştırılması" dediği şeyin aşırı biçimlerinden biri olduğunu görmek zor olmayacaktır

(14) L. Wittgenstein, **Philosophical Investigations** (Felsefi Araştırmalar) Oxford 1953, s. 47.

(15) Bu karşılaştırma; "Viyana Çevresi" başlıklı makalesinde, bilimin bize dünya bilgisi sağladığını, felsefenin bu alanda onunla yarışamayağını savunan A.J. Ayer'e aittir: "Ama bu durumda, filozof nereye gidecektir? Onun yapabileceği tek şey, kuşkusuz, metafiziğe kimsenin el uzatmamasını gözeten bir tür düşünce polisi gibi davranmaktadır." (A.J. Ayer, **The Revolution in Philosophy** (Felsefedeki Devrim Londra 1956, s. 78-9). Bertrand Russell gibi, linguistik çözümleme felsefesine karşı çıkan İngiliz pozitivisti Ernest Gellner, metafiziğin üstesinden gelmeye ilişkin iddialarla ilgili olarak, şu doğru gözlemi ya-

par: "Genel kamuoyu, genellikle, linguisitik felsefenin **metafiziğe** karşı bir saldırı olduğunu sanıyor. Oysa metafizik bir saptırmacadır. Gerçekte açıkça, **düşünceye** karşı bir saldırıdır." (E. Gellner, **Words and Things**/Sözcükler ve Şeyler, Londra 1959, s. 198).

(16) **The Works of Aristotle** (Aristoteles'in Yapıtları), Şikago, Londra, Toronto 1952, C. I, s. 121.

(17) Agy., s. 121-2.

(18) **Qeuvres de Descartes** (Descartes'in Yapıtları), cilt X, s. 374.

(19) **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury** (Malmesburyli Thomas Hobbes'un İngilizce Yapıtları) C. 1, Londra 1839, s. 3.

(20) Kant, **Samtliche Werke** (Tüm Yapıtlar) Leipzig 1912, cilt 3, s. 630.

(21) A. Ayer, "Felsefe ve Bilim", **Felsefe Sorunları**, 1962, No. 1, s. 86. Rusça.

(22) E. Boutroux, **La nature et l'esprit** (Doğa ve Tin), Paris 1926, s. 154.

(23) N. Berdyaev, ("Felsefi Hakikat ile Aydınların Hakikati", Vekhi, Moskova 1909, s. 21.

(24) G. Marcel, **Présence et immortabilité et immortabilité**, (Var Oluş ve Ölümsüzlük) Paris, 1959, s. 15-6.

(25) G. Marcel, agy., s. 21.

(26) Jaspers şöyle yazar: "Dünya görüşlerinden söz ettiğimizde, güçleri ve düşünceleri, bir insandaki son ve nihai şeyi, hem coşku, iktidar ve ikna gibi öznel şeyleri, hem de nesnel biçimde biçimlenen dünya gibi nesnel şeyleri düşünürüz." (K. Jaspers, **Psychologie der Weltanschauungen**/Dünya görüşleri Psikolojisi, Berlin, 1922, s. 1).

(27) Fransızca'da bu terim, genellikle "**conception du monde**", İngilizce'de "**world view**", İtalyanca'da da "**concezione del mondo**" olarak çevrilmektedir. Bu çeviriler, Almanca'daki "**Weltanschauung**", ya da Rusça'daki "**Mirovozzreniye**"nin taşıdığı anlamın ancak bir bölümünü aktarmaktadır; nitekim, D.D. Runes'in Amerikan Felsefe Sözlüğü'nde, "**world view**" terimi verilmediği halde, "**Weltanschauung**"a yer verilmesine şaşmamak gerekiyor. A. Lalande'nin **Vocabulaire critique et technique de la philosophie**'sinde (Eleştirel ve Teknik Felsefe Sözlüğü), (Paris 1956, 7. bsk.) ne "**conception du monde**", ne de "**Weltanschauung**" yer almaktadır.

(28) **Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach** (Bilimsel Dünyagörüşü. Viyana Çevresi. Ernst Mach Derneği Yayınları), Viyana 1929.

(29) Hegel'in görüşaçısını yeniden diriliten, ama bunu tarihsel görecelik ruhu içinde yorumlayan Dilthey, tüm felsefe tanımlarının aslında eşit değerde olduklarını, çünkü bunların her birinin felsefenin varoluşunun ve kendi bilincinin belli bir tarihsel aşamasını dile getirdiğini savunur: "Her tanım, onun özüne ilişkin kavramın öğelerinden yalnızca birisiydi. Bunların her biri, felsefenin gelişiminin belli bir anında savunduğu görüşün yalnızca bir anlatımıydı... Her biri, felsefe için özel bir fenomenler çemberi betimlemekte ve felsefe denilen öbür fenomenler bu çemberden dışlanmaktadır. Her biri birbirine eşit ölçüde karşıt olan görüşaçılarının bu büyük karşılaşmaları felsefe tanımlarında dile gelmektedir. Bunlardan her biri kendini savunur.

Bu tartışma, ancak, tüm taraflara üstün gelen bir görüşaçısı bulmak olanaklıysa, giderilebilir." (W. Dilthey, **Gesammelte Schraften** (Toplu Yazılar) V. cilt, s. 363). Kuşkusuz, durum gerçekte böyle değildir. Felsefe kavramının çeşitli tanımları, yalnızca onun gelişimindeki tarihsel aşamaları değil, eşzamanlı olarak var olan felsefi öğretiler arasındaki farklılığı, hatta tam karşıtlığı temsil ederler. Bu tanımlar, temsil ettikleri öğretilerden daha çok eşit olarak alınamazlar, çünkü felsefe gelişmekte, böylece, çeşitli görüş sistemleri ile bunlara karşılık veren tanımların üstesinden gelmektedir "Tüm taraflara üstün" olacak bir felsefe tanımı geliştirmek, gerçekte olanaksızdır. Birçok felsefi taraf var olduğuna ilişkin sanıyı bir yana atmak ve felsefedeki başlıca tarafları, başlıca eğilimleri, ancak temsil ettikleri ana eğilim çerçevesinde önemli olan kesimlerle, bunların uyarlanmaları ile karıştırmamak gerekiyor.

TÜSTAV

PLATON'UN ALGIYI ELEŞTİRİSİ

Ahmet CEVİZCİ

I

Platon Batı felsefesinin büyük ve çok önemli düşünürlerinden birisidir Bundan öte onun eserlerini diyalog biçiminde vermiş olması üzerinde çalışan araştırmacıları Platon'un gerçek düşüncelerini anlama konusunda güçlüklere sevketmiştir. Kendisinde "Bılgi nedir?" sorusuna bir yanıt aranılan **Theaitetus** adlı diyalog bu durumun özgul bir örneğini oluşturur. Filozof için "neredeyse bir inanç verisi haline gelen"[1] Formlar teorisinden diyalogda hemen hiç söz edilmemesi, bu yokluğun nedenleri ve Platon'un **Theaitetus**'taki gerçek amacı konusunda yorumcularda oldukça farklı görüşlere yol açmıştır. Bu konudaki klasik tezin sahibi Cornford'a göre, Theaitetus'ta, bilginin tek uygun ve gerçek nesneleri olan değişmez ve ebedı Formlar bilinçli bir biçimde dışta bırakılarak,[2] duyu dünyasının bilgi savını incelemek ve yadsımak amacı güdülür[3] Bir başka deyişle, Platon, duyusal dünya için ekstrem bir akışı öngörerek,[4] Protagoras ve Herakleitos'tan aldığı kimi öğelerle kendisinin olan bir algı teorisi oluşturmakta[5] ve Formlar olmaksızın bilgide ne kadar yol alabileceğimizi göstermek istemektedir. Aynı konuda çok daha ayrıntılı ve sağlam bir görüşün sahibi olan Guthrie ise Platon için fiziksel nesnelerin bilgisi olamayacağını,[6] duyuların aklı değişmez gerçekliklerin bilgisine olan yolunda yalnızca harekete geçirebileceklerini[7] ortaya koyarak, **Theaitetus**'un tüm emprik ve sübjektivist teorilerin bilgi için uygunsuzlukları-

nın kanıtlandığı bir diyalog olarak görülebileceğini söyler.[8] **Theaitetus**'un Formların bilgi için vazgeçilmez olduğunu ortaya koyduğunu düşünen bir başka yorumcu da Canevi'dir. Ancak Canevi diyalog boyunca önceden varsayılan Formlar teorisinin öneminin, Cornford'un düşündüğü gibi, Formların bilginin gerçek nesneleri olmalarında değil de, yalnızca onun-ölçütü olmalarında yattığını savunmaktadır.[9]

Bu öbeğin karşısında ise orta dönem diyaloglarıyla **Theaitetus** arasında bilgi anlayışı bakımından bir farklılık gören ve Formların diyalogdaki tartışmalar için uygunsuz olduğunu savunan tezler yer alır. Bu tezlerden en radikali Robinson'unkidir. O diyalogun empirik ve subjektivist tonundan hareketle Formlar teorisinin **Theaitetus**'ta yer almamasının nedenini teorinin bilginin özü problemine olan uygunsuzluğuna bağlamaktadır.[10] Hatta Robinson daha da ileri giderek, Platon'un burada dikkatini Formlar teorisinden insan aklına çevirmiş olduğunu ve diyalogu yazdığı sıralarda teoriye artık daha fazla inanmadığını savlamaktadır.[11] Bu konuda çok daha ılımlı bir görüşün sahibi olan Brown ise Platon'un **Theaitetus**'ta bilgi için fiziksel nesneleri kurtarma projesine koşut olarak, Formları artık daha fazla bilginin nesnelerinin en önemli türü olarak görmediğini savunur.[12] Gossling ise, **Theaitetus**'taki hiçbir şeyin, Platon'un, kavramları ve dili olanaksız kıldığını ve bu yuzden Formlara ihtiyaç duyduğumuzu düşündüğünü onermediğini söylemektedir.[13] Gulley de bu görüş kapsamı içinde değerlendirilebilir, çünkü ona göre, Platon'un fiziksel nesnelerin statüsü bakımından **Theaitetus**'ta söylediklerivle başka diyaloglarda, örneğin bir **Phaidon**'da söyledikleri arasında ciddi bir tutarsızlık vardır.[14]

Bu yorum farklılığına bir son örnek olarak, Formlar teorisi üzerine herhangi bir görüş ileri sürmeyen Nakhnikian'ın çalışması verilebilir. O **Theaitetus**'taki algı teorisini ayrıntılı bir biçimde inceledikten[15] sonra, Platon'un Protagorasçı ve Herakleitosçu diktumları doğru görüşler olarak kabul ettiğinden hareketle, bu öncüllerden çıkan algı teorisini ciddi bir Platonik öğreti almamız gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.[16]

Söz konusu bu görüşlerin hemen tümü, bazılarının işaret ettiği çok önemli noktalara karşın, bize göre, ya bir yanlışlık ya da eksiklik içermektedir. Yanlışlık diyalogda ortaya konan çok açık işaretleri görmezlikten gelerek, Formların **Theaitetus** için uygunsuz olduklarını düşünme eğiliminde yatmaktadır. Eksiklik

ise yorumcuların diyalogda dikkatlerini büyük ölçüde epistemoloji üzerinde yoğunlaştırarak, ontolojik çerçeveyi ihmal etmelerinden doğar. Bu ise doğallıkla diyalogdaki tartışmalara bir sınırlama getirir. Oysa, diğer Yunan filozoflarında olduğu gibi, Platon'da da "gerçekliği kavrama girişimiyle (epistemoloji) at başı giden bir eğilim olarak, fiziksel evren ve onun parçalarına bir açıklama getirme çabası (ontoloji)"[17] vardır. Bir başka deyişle, Platon için epistemoloji ve ontoloji ayrılmazdır. Bu yüzden, "diyalog metafizikle değil ancak epistemolojiyle ilgilenirken, **Theaitetus** metafiziksel teorisinin temeli için Platon'un herhangi bir yerde verdiği en güçlü argümanı oluşturmaktadır."[18] diyen Ross'la uyuşmaktayız.

Çoğu araştırmacının **Theaitetus**'tan hemen önce yazıldığında anlaşmaya vardığı **Parmenides**'te, bilindiği gibi, Platon kendi Formlar teorisine çok önemli eleştiriler yöneltmişti. Bu nedenle, Platon **Theaitetus**'ta epistemolojinin, ontolojinin ve hatta dolaylı olarak ahlakın problemlerini çözümleyebilmek için, Formlar teorisini kabul etmenin, her şeye karşın, kendisinden kaçınılamaz bir zorunluluk olduğunu ortaya koymaktadır. Biz bu yazımızda, bu düşünceden hareketle, **Theaitetus**'un temel yaklaşımlar bakımından **Devlet** ve **Phaidon** gibi orta dönem diyaloglarıyla bir süreklilik gösterdiğini ve Platon'un burada Formlar teorisinin zorunluluğunu dile getirdiğini göstermeye çalışacağız. Yalnız, diyalogun 187A'dan sonraki bölümünde ortaya konan iki bilgi tanımının öngördüğü anlayışların birinci bölümde tartışılan bilgi anlayışına indirgenebilir olduklarını düşündüğümüzden gereksiz yinelemelerden ve yazının hacmini genişletmekten kaçınmak için, incelememizi diyalogun birinci bölümüyle sınırlayacağız.

II

Theaitetus diyalogun hemen başında, Sokrates'in "Bilgi nedir?" sorusuna, sağduyuya uygun bir biçimde, "Bilgi algıdır **(aisthésis)**" yanıtını verir (151E3-4). Platon bu hipotezden hem çağının felsefi atmosferini yansıtacak ve hem de kendi içinde tutarlı ve sağlam kalacak bir algı teorisi oluşturabilmek için bu yanıtın Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" diyen dik-

tumuyla özdeş olduğunu dile getirir (152A2-4). Bu özdeşlik Protagoras'ın "herhangi bir şey benim için bana göründüğü gibidir, senin içinse sana göründüğü gibi..." (152A8-9) derken, gerçekte "herhangi bir şey algılandığı gibidir." demek istediğini ortaya koymakla gerçekleşir. Bir başka deyişle, bu özdeşlik diktumdaki "her şeyin" **(panton khrematon)** ifadesini "duyulara görünen"e **(phainomai)** indirgemekten ve "görünme"yi **(phainetai)** de "algılama"ya **(aisthanetai)** eşitlemekten oluşur (152C1). Hipotezin Protagorasçı diktumla böyle bir birleşimi, hem algının nesnelerinin çerçevesini belirler ve hem de algının algılayan özneye göreli olduğunu ortaya koyar. Buna göre, algının nesneleri kendilerinde hiçbir varlığa sahip değildirler. Ancak algılayan farklı öznelere göre farklı hatta karşıt nitelikler alırlar. Örneğin, rüzgârın kendisi ne sıcak ne soğuktur, ancak o üşüyen birisi için soğuk, terleyen birisi içinse sıcaktır (152B6-8). Yine, buradaki gibi, niteliklerin algılayan özneye göreli kılınması, diktumda zaten açık olan sübjektivizmin altını çizer ve algılayan bireyin bir yetke olduğunu ortaya koyar.

Algının epistemolojik bir eylem olarak öngördüğü ontolojiyi belirlemek üzere, Platon daha sonra Herakleitosçu akış teorisini gündeme getirir. Bu teori, algının nesnelerinin bir oluş dünyası içinde yer aldığını ve sürekli olarak oluşmakta **(gignetai)** olduklarından, kendilerine yalnızca oluş karakteristikleri yüklenebileceğini ortaya koyar (152D2-E7). Diyalogda söz konusu oluşu doğuran neden olarak hareket **(kinesis)** verilir (153A5). Harekete daha sonra, kendisi de bir değişme biçimi olan sürtünme **(tripsis)** eklenir (153A8). Akış öğretisinden sonra, algının farklı öznelere göreli olmasına ek olarak, aynı öznenin kendisine de göreli olduğu noktasına ulaşırız (154A9-10). Değişmenin bir gereği olarak, hiç kimse aynı bedensel koşullar içinde kalamayacağından, hiç kimse aynı iki algıya sahip olamaz.

Platon'un Protagoras ve Herakleitosçu öğretilerin bu birleşiminden yararlanarak oluşturduğu algı teorisine geçmezden önce, bu bölümde ortaya konan Herakleitosçu değişme anlayışıyla ilgili iki noktayı aydınlığa kavuşturmakta, yazımızın amaçları bakımından yarar vardır. Birincisi bu anlayışın Platon'un diyaloga getirdiği biçimiyle niteliği üzerinedir. Her şeyin değişmekte olduğu, bilindiği gibi, özgün bir biçimde Herakleitos tarafından ileri sürülmüştür. Bu değişme teorisinin, birini Herak-

leitos'a diğerini Cratylos'a götürebileceğimiz, iki biçimi ya da uyarlaması vardır. Ilımlı bir görüş diye niteleyebileceğimiz birinci uyarlamada, bir nesne zaman boyunca akış ya da oluş karakteristiklerini koruyabilir,[19] yani en az bir bakımdan, belli bir zaman kesiti için, belli ölçülerde durağan kalabilir. Herakleitos'un değişme anlayışı daha sonra Cratylos tarafından, sonuçta, kendisinin dilin kullanımından vazgeçmek ve yalınç bir biçimde eliyle işaret etmekle yetinmek durumunda kaldığı bir uç noktaya taşınmıştır.[20] Buna göre, her şey her zaman her bakımdan değişmektedir. Değişmenin bu ekstrem uyarlamasında bir nesne zaman boyunca hiçbir karakteristiğini koruyamaz, hiçbir biçimde durağan hale gelemez. Platon bunlardan hangisini diyalogdaki amaçları bakımından yeğlediğine işaret etmek üzere, 153E1'de bir nesneye herhangi bir sabit uzay atfedemeyeceğimizi söyler, 157B4-6'da ise oluş süreci içindeki nesneleri durağan hale sokacak "birisinin", "şu" ya da "bu" gibi ifadeleri kullanmaktan kaçınmamızı ister. 182A1-2'de ise her şeyin her zaman her turden bir değişme içinde olduğunu belirtir. Söz konusu değişme 156A4-5'te ortaya kondugu gibi iki türde olur. Nesnenin konum ya da yer değiştirmesi (**phora**, 181C3) ile niteliksel değişimi (**alloiosis**, 181C9-D2). Bu ifadelerinden onun diyaloga getirdiği değişme anlayışının görüşün ekstrem uyarlaması olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Daha önceki diyaloglarda kendi ontoloji anlayışına koşut olarak, duyusal dünyada ılımlı biçimi içinde bir değişmenin geçerli olduğunu söyleyen Platon, şimdi, "Theaitetus'ta duyusal dünyayı sanki hiçbir Form yokmuş gibi betimlemesinin"[21] bir gereği olarak teorinin ikinci biçimini uygulamaktadır. Formlar duyusal dunyadaki nesnelerin sebepleri olarak varolmayınca, nesnelerin Formların değişmezliğinden "pay alması" ya da değişmezliğine "öykünmesi" ya da "katılması" söz konusu olamayacağından, hiç etkilenmemiş nesneler olağan değişmelerinden çok daha fazla bir biçimde değişirler.

Bu durum aynı zamanda, Protagoras ve Herakleitosçu görüşler arasında diyalogda kurulan ilişkinin doğasına da açıklık getirebilir. Platon'un Herakleitosçu akış öğretisini Protagorasçı diktumdan geçerli bir biçimde çıkarsayamayacağını savlayan Yolton'a[22] karşı, Platon'un getirdiği düzenlemelerle algıyı belirleyen bir öğreti olarak Protagorasçı diktumun, içinde algı eyleminin olup bittiği fiziksel dünyayı betimleyen Herakleitosçu akış

öğretisini zorunlulukla çağırdığı, hatta bu öğretiye mahkûm olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle, bu hem epistemoloji ve ontolojinin ayrılmazlığının hem de Formlar olmaksızın bilgide ve fiziksel dünyanın açıklanmasında ne kadar yol alabileceğimizi göstermek isteyen Platon'un argümanının bir gereğidir. İkinci olarak, akış öğretisi bilgi olmak savıyla ortaya çıkan Protagorasçı diktumun bilginin iki koşulundan birini yerine getirmesini sağlar. Algı, Platon'a göre, bilgi olarak yanılmazdır ve nesne olarak da gerçeğe (doğruya) sahiptir (152C5-6, 160C7-8). Algının yanılmazlığı büyük ölçüde akış öğretisinin bir sonucudur. Algı, Platon'un da göstereceği gibi, algılayan birey ile çevresi arasındaki bir mekanik ılişki temeli üzerinde oluşmaktadır. Tanım gereği, akış teorisine göre her şey değişme içinde olduğundan, tüm algılar algılayanın sabit bir biçimde değişen duyu organları ile yine sabıt bir biçimde değişen çevresi arasındaki **mekanik** ilişkilerin bır sonucu olarak ortaya çıkarlar. Mekanizmde, mekanik ilişkilerde bir sapma ya da yanılma olamayacağına göre, algı yanılmazdır. Protagoras'ın savladığı gıbi, algılayan bireyin vakıa, soz konusu olduğunu söylediği şey söz konusudur. Üçüncü olarak, Protagorasçı diktumun ortaya koyduğu görelilik kavramı ile Herakleitosçu akış öğretisinin ortaya koyduğu değişme kavramı arasında sıkı bir bağlantı vardır,[23] çünkü değişme göreliliği dogurur. Dışsal koşullardan daha çok belirleyici olmak uzere, bedensel koşullardaki değişmelere göreli olarak, her biri diğerinden farklı algılar ortaya çıkar. Bu anlamda, her bir bireyin algısı özel ve algı anına görelidir, çünkü yalnızca başka bireyin algılarına benzememekle kalmaz, ancak aynı zamanda bireyin yaşam tarıhindeki tüm diğer anlarda söz konusu olabılecek algılardan farklılık gösterir. Değişme süreklidir ve birey her bir anda daha öncekinden farklı bir bireydir.

Platon algının doğasına ilişkin olarak 156A ve 157E arasında iki açıklama getirir. Birinci açıklamada her şeyin hareket halinde de iki açıklama getirir. Birinci açıklamada her şeyin hareket halinde olduğu yinelendikten sonra (156A3-4), hareketin etkin ve edilgin olmak üzere iki türü olduğu söylenir (156A4-5). Birinci hareket türü nesnenin bir şey üzerine etkide bulunmasıyla **(poiein)**, ikincisi ise nesnenin etkiye maruz kalmasıyla **(paskhein)** belirlenir (156A5-7). Bu hareketlerin birbirleriyle

olan karşılıklı ilişkisinden, her biri bir ikiz olmak üzere iki ürün aynı zamanda meydana gelir: Algı nesnesi **(aistheton)** ve algı **(aisthesis)** (156A7-B1). Platon algı örneklerine ilişkin olarak "görme", "duyma", "koklama", "soğuğu duyma"yı ve hazları, acıları, arzuları, korkuları verir (156B2-4). Algı nesnelerine örnek olarak da sesleri ve renkleri gösterir (156B6-C3).

Birincisini izleyemeyen Tehaitetus için getirilen ikinci açıklamada ise şu ilkeler ve evreler içerilir:

1 — Hiçbir şey hiçbir zaman kendi başına bir şey değildir ve her zaman birisi için bir oluş süreci içindedir (157A5-B1).

2 — Her şey hareket halindedir. Ancak nesnelerin hareketlerinde hızlılık **(takhos)** ve yavaşlık **(bradutes)** vardır (156C10-D3).

İki ilke birlikte düşünüldüğünde, bir algı eyleminin oluşabilmesi için gerekli olan fiziksel nesnenin hiçbir duraganlığa ve sürekliliğe sahip olmadığı, yani varlık kategorisinin dışında bulunduğu anlaşılır. Fiziksel nesnenin yavaş hareketle bu biçimde özdeşleştirilmesi, Canevi'nin işaret ettiği gibi "bir yanlış anlamadan değil"[24], ancak akış öğretisinin nesnede hiçbir durağan yan bulunamayacağını öngörmesinden ve Platon'un bu gereği dikkatlice yerine getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Buradan bir algı eylemindeki ilk çift doğar. Soğukluğu **(psukhron)** rüzgârdan **(pneuma)** (152B6), beyazlığı **(leukoteta)** bir beyaz şey olarak taş ya da çubuktan (156E1-2) ayıran Platon'a göre, bir algı eylemindeki birinci öğe algılanan nesne **(poion ti)** ikinci öğe de algılayan organdır **(aisthanomenon)**, (156D3-5). Bunlar birbirleriyle ve başkaca şeylerle ilişkiye girmezden önce yalnızca bir yavaş hareketten ibarettirler ve bir etkide bulunabilme gücüne sahiptirler.

Bir göz ile yapısal olarak ona ayarlanmış bir nesne birbirlerinin menzili içine girer girmez, nesneden çıkacak bir hızlı hareketle **(prosballomenon)** gözden çıkacak hızlı harekete **(prosballon)** yol açarlar. Bir başka deyişle, bu algı eylemine özgü olmak üzere, nesnenin etki edebilmeye gözün etkiye maruz kalmaya ilişkin güçleri gizil olmaktan çıkıp aktüel hale gelir (153E6-154A4, 156D8-9). Algıdaki ikinci çifti oluşturan hızlı hareketler, aradaki uzayı geçip birbirleriyle karşılaşınca, göz görüyle dolar ve görü değil de gören bir göz haline gelir (156D9-10). Benzer biçimde eşi de, ister çubuk ister bir taş olsun, renk-

le dolar ve, kendi tarafında, renk değil de renkli bir şey haline gelir (156E1-3). Demek ki, bir algı eyleminin üçüncü ve son evresinde, fiziksel nesne ve duyu organının hızlı hareketlerinin bir sonucu olarak, özne tarafında bir algı **(aisthésis)** nesne tarafında bir nitelik **(poiotés)** meydana gelir.

Açıklamasında fiziksel nesne, algılayan organ, nitelik ve algı örnekleri olarak, sırasıyla, çubuk ya da taş, göz, beyazlık ve görmeyi veren Platon bu açıklamayı, daha sonra, tüm algısal niteliklere ve duyu organlarına geneller (156E4-5). Öte yandan, algıda ortaya çıkan katı, sıcak gibi tüm nitelikler, hareketin bir sonucu olduklarından, kendileri de bir hareket olup kendinde bir varlığa sahip değildirler (156E5-9).

Algılama etkinliğini ayrıntılı bir açıklama içinde ortaya koyan Platon, daha sonra, teoriyi hastalıklarda, rüyada farklı algılara sahip olduğumuz temeli üzerinde algının yanılmazlığına yükseltilen itirazlara karşı savunmaya geçer (157E-160E). Sağlıklı Sokrates hasta Sokrates'ten farklı bedensel koşullar içinde bulunduğundan, bir bütün olarak farklıdır. Aynı farklılık uyuyan Sokrates'le uyanık Sokrates arasında ortaya çıkar (159B2-159C2). Doğası bir şey üzerine etki etme gücüyle belirlenen fiziksel nesne-burada şarap, Sokrates'i farklı durumlar içinde bulmasına göre, ona farklı bir biçimde etki eder (159C4-6). Dolayısıyla fiziksel nesnenin her iki durumda Sokrates'le birleşiminden farklı ürünler doğar. Şarap sağlıklı olduğunda Sokrates'e tatlı, hasta olduğunda ise acı görünür (159C8-13). Onun üzerinde etkide bulunan yalnızca Sokrates için varolduğundan ve Sokrates'in algısı kendisi için doğru olduğundan, şarabın acılığının ya da tatlılığının tek ölçütü Sokrates'tir (160C5-10). Algıya ilişkin açıklamanın sona erdiği bu noktada, Theaitetus'un bilginin algıdan oluştuğunu ortaya koyan savı kabul edilir (160D5-E2).

Platon'un sonuçta, algı teorisini değil de "Bilgi algıdır" savını çürütmesinden yola çıkan kimi yorumcular, tüm ayrıntılarıyla betimlenen bu algı teorisinin Platon'a ait olduğu sonucuna ulaşırlar,[25] bu yorumculara Guthrie'nin de işaret ettiği gibi,[26] söz konusu teoriyle Platon'un biraz daha yaşlı bir çağdaşı olan Demokritos'un duyuma ilişkin olarak söyledikleri arasındaki benzerlikler gösterilmelidir. Demokritos'a göre, bir gözlemcinin bir nesneyi görmesi şöyle olur: "Akıntılar ya

da kendilerini üreten nesneye biçim bakımından benzer ince atomsal teller nesneden sürekli olarak akarlar. Akıntıların yolculuğu algılayanın gözüne karşı belli bir hacimdeki havayı sıkıştırır ve gözü nesnenin biçimiyle etkiler. Aradaki havayla olan etkileşim gözlemcinin gözlerinin belli alıcı bölümlerinde nesnenin bir yansımasına yol açar."[27] Öte yandan, Demokritos'ta sıcak ve soğuk gibi duyusal nitelikler nesnel bir karaktere sahip değildirler. Duyumlar yalnızca nesnenin atomsal bileşimiyle değil, ancak aynı zamanda nesnenin algılayan öznenin bedeniyle olan bir karşılıklı ilişkisiyle belirlendiğinden, o duyumların göreli olduğunu söyler.[28] Buna göre, birine tatlı görünen diğeri için acıdır.

İki teori arasındaki benzerliklerle Platon'un, kendisinin bu bölümde betimlediği algı teorisini oluştururken, birçok öğeyi Demokritos'tan devşirdiğini söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğimiz daha çok şudur: Açıklamasının hemen başında bir öbek insandan algıda daha ince ve ustalıklı bir teorinin sahipleri diye söz etmesinin de işaret ettigi gibi (155E2-156A3), Platon'un, çağında oldukça etkili olan emprist bir bilgi anlayışından yola çıkarak, salt bu anlayışın çıkmazlarını ve Formların zorunluluğunu göstermek için, onlardan çok daha yetkin bir algı teorisi geliştirdiğidir. Teoriye gerçekten inanıp inanmadığına gelince: **Phaidon**'da duyuları kullanan araştırmaya (72E-75A, 79C) ve **Devlet**'te sanıya (477B, 508A-510A, 523B-C) ilişkin olarak söylediklerinden, kendi anlayışında göreli olarak daha durağan bir fiziksel dünya öngörüldüğü çıkartılabilir. Bu ise **Thealtetus**'taki teorinin bir bölümüyle kendisinden çıktığı akstrem değişme anlayışını ve algıya ilişkin nedensel açıklamanın yapısını büyük ölçüde değiştirir. Bu arada öge sayısına muhtemelen bir sınırlama getirir.

Diyaloga yeniden döndüğümüzde, 160E'ye dek olan açıklamayla, insanı salt duyular bütününden ibaret gören ve onu duyum düzeyinde hayvana eşitleyen bir konuma ulaşmış bulunduğumuzu görürüz. Buna göre, algı yalnızca duyumlardan oluşmaktadır. Platon bundan sonra "Bilgi algıdır." tezini ciddiliği daha az tartışılır bir temele taşımak amacıyla, bilgiye eşitlenen algıyı "duyumları ve onlara uygun yargıları" (179C4-5) içerecek biçimde genişletmeye koyulur. Bunu ise, önce ortaya konan bilgi anlayışının içerdiği apaçık olumsuz sonuçlara işaret ederek, daha sonra da "bilme algılama eşitliğini bilme yönün-

de bozacak örnekler getirerek"[29] ve çeşitli algıları gözden geçirmeye yetili belleğin vazgeçilmez önemini göstererek gerçekleştirir.

Salt duyum düzeyinde insanın hayvan karşısında hiçbir ayrıcalıklı konumu olmadığına göre, niçin domuz ya da insanbiçimsel tanrı her şeyin ölçüsü olmasın? (161C2-6) Öte yandan, her bir insanın algılarının sonucu olarak inandıkları gerçekten doğruysa, hiç kimse bir başkasının tecrübe ettiğinin bir daha iyi yargıcı olamayacağına ve başkalarının düşündüklerinin **(doksan)** doğruluğunu —ki anlayışa göre, zaten doğrudurlar— denetleyemeyeceğine göre, toplumda herkes doğru inançlara, düşüncelere sahiptir. Toplumdaki her insan kendi bilgeliğinin bir ölçüsü olduğundan, Protagoras'ın öğrenimine, üstüne üstlük bu öğretim için ona para vermeye ne gerek vardır? (161D2-E3) Özellikle bu ikinci noktanın da açıklıkla gösterdiği gibi, söz konusu anlayışla birlikte, toplumda eğitim ve öğretime yer, bilgide doğruyu yanlıştan, uzmanı bilgisizden ayırmaya gerek kalmaz. Daha doğrusu, herkesin düşündüğü doğru olduğundan, yanlışlık, herkes bildiğinden bilgisizlik olanaksız olur. Bu durumda uzman sözcüğünün bir anlamı kalmaz. Sokrates'in Theaitetus'a teori gereğince, bir ölümlü olarak, Tanrı kadar bilge hale gelmesine şaşırıp şaşırmadığını sormasından sonra, bu durumda algılanamayan üzerine konuşmanın, bir başka deyişle, algısal olmayan yüklemleri kullanmanın ve teoloji yapmanın olanaksız olduğu ortaya konur (162C4-E7).

Bundan sonra yükseltilen bir başka önemli nokta, algının sözlü ya da yazılı sözcüğün gerisinde yatan anlama ulaşamadığı konusundadır Daha önce bilmediğimiz bir yabancı dildeki sözcüğü yazıldığında görür, bir yabancının ağzından çıktığında duyarız, ancak anlamı hiçbir biçimde bilemeyiz (163B2-C4).

(163D1-164B9)'da ise anlayışın bellek bakımından doğurduğu olanaksız sonuç ele alınır. Buna göre, daha önce bir kişiyle tanışan ve onu anımsamaya devam eden birisi gözlerini kapadığında, onu anımsamasına karşın görmediği için, onu bilmeyen biri olacaktır. Bu durumun ışığında, "Bilgi algıdır." savı ilk bölümde ortaya konduğu biçimiyle korunacaksa, özellikle Platon için önemli bir bilgi türü olan anımsamadan vazgeçmek gerekir. Yok eğer anımsamadan vazgeçilmeyip, algı bellek nesnelerini içerecek biçimde genişletilecekse, bu durumda bir in-

san aynı anda aynı şeyi hem biliyor hem bilmiyor olacaktır. Çelişmezlik ilkesinin yadsınmasını gerektiren bu nokta üzerinde Platon, hemen bir sonraki örnek aracılığıyla, ısrar eder. Bilginin algı olduğunu kabul ettiğimizde, yine, önünde duran paltoya bir gözünü kapayarak bakan birisinin aynı şeyi aynı anda hem bildiğini hem bilmediğini kabul etmek durumunda kalırız (165B4-D2).

Platon bundan sonra, bir yandan da böyle bir anlayışın ahlaktaki yansımalarına dikkat çekmek için, ortaya çıkan olumsuz sonuçlarla ilgili olarak Protagoras'a Sokrates'in ağzından savunmasını yaptırır (165E-168E). Protagoras birinci yanıtında, daha önce ortaya konan algı teorisindeki temel ilkelerle tutarlı kalınırsa, bellek ve nesneleriyle ilgili durumda herhangi bir güçlük içerilmediğini ortaya koyar. Buna gore, bir insanın birisine ilişkin anısıyla aynı kişiye ilişkin şu andaki duyu izlenimi aynı değildir. Çünkü algılayan birey, tıpkı algıladığı kişi gibi, ilk özgün tecrübesine göre değişmiş ve farklı biri haline gelmiştir. Bu yüzden, aynı şeyi bildigi —anımsadığı— ve aynı şeyi bilmediği —görmediği— dogru değildir. Ancak Protagoras, diğer noktaya ilişkin yanıtında, aynı insanın aynı şeyi bilmesinin ve bilmemesinin olanaklı oldugunu kabul etmekten kaçınılmaması gerektiğini de ortaya koyar (166B8-9).

Bilgeligin ya da uzman kişinin olanaksız hale geldiği konusuyla ilgili olarak da, Protagoras bilgenın tanımında esaslı bir değişikliğe gitmek gerektiğini belirtir Buna göre, bilge bizlerden birini değiştirebilen, yani birimize kötü görünen bir şeyin iyi görünmesini sağlayandır (166B6-9). Bilge daha iyi ve doğru inançlar, düşünceler getiremese de saglam olmayan görüşlerin yerine sağlamlarını geçirebilir (167C3-4). Sağlamdan büyük bir olasılıkla yararlıyı anlayan Protagoras'ın bu son ifadesiyle, "teoride doğruluk ve yanlışlığa ilişkin sınamanın, gelecekteki yarar ya da zarara ilişkin pragmatik sınamayla yer değiştirdiği"[30] açıklık kazanır.

Platon Protagoras'ın savunmasından sonra, özellikle, bir matematiksel kanıtlamanın kendisine uygulanamayacağı kimi konular üzerinde, insanların düşüncelerinin bazen doğru bazen yanlış olduğu olgusundan hareket ederek, teorinin kendi temellerini yıkıcı bir özelliği bulunduğunu, hatta teoriyle birlikte bir insanın, doğru bir görüş olarak, bir sav ileri süremeyeceğini ortaya koyar (169D4-171D9). Buna göre, doğruluk ve yanlışlığın

her bir bireysel inanca göre değiştiği yani öznel bir ölçütle belirlendiği kabul edilirse, Protagoras'ın diktumu, en iyi halde, onun için doğru, başkaları için yanlış, eşdeyişle hem doğru hem yanlış olacaktır.

Epistemolojiyle toplumsal konular yani ahlak ve politika arasında çok temelli bir ilişki bulunduğuna dikkat çeken (172A1) Platon, teorinin iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlaksal kavramların karşılık geldiği şeylere insan aklından bağımsız bir gerçeklik yüklemeyip, tam tersine onları genel uzlaşımın bir parçası olarak görme durumunda kaldığını ortaya koyar (172A1-C3). Tanrının varoluşu uzerine, algılanamadığı için, herhangi bir şey söylemekten kaçınan Protagoras'la aynı çizgi boyunca akıl yürütenler, Platon'a göre, "doğru, yanlış, iyi ve kötüden hiçbirinin kendisinin olan bir gerçeklikle doğal olmadıklarını, ancak daha çok genel uzlaşımın ortaya konduğu andan başlayarak doğru hale geldiklerini ve genel uzlaşım gündemde olduğu sürece doğru kaldıklarını savlamaya dünden hazırdırlar." (172B3-8)

Konuların birbiri ardına geldiğini ancak sonuncusunun —ahlak, siyasal ve dinselden oluşan toplumsal konular (172A1-3)— öncekilerden çok daha önemli olduğunu ortaya koyan (172C2-3) Platon, yeri gelmişken, kendi filozof tipiyle sofistlerin ünlü hatibini karşılaştırmaya geçer (172C5-177C4). Karşılaştırma, aynı zamanda, bilginin özne ile nesne arasındaki anlık mekanik ilişkilerden oluştuğunu söyleyen bilgi anlayışına karşıt olan Platonik epistomolojinin en temelli yanını açığa çıkarır: Gerçek bilginin nesnesi Formlardır. Çünkü filozof yüzeysel olandan uzak durarak, her yerde her şeyin, bir bütün olarak, gerçek doğasını (physin) araştırır (173E4-174A2). Tüm gücünü insanın ne olduğu, hangi güçlerin ve niteliklerin böyle bir doğayı herhangi bir başkasından ayırdığı sorunu üzerinde yoğunlaştırır (174B3-5). İnsanın ne olduğu sorusuna gerçek bir yanıt ise, sürekli olarak değişen ve bu yüzden kendisinde sürekli ve kalıcı nitelikler bulunmayan fiziksel insanlara değil, ancak yalnızca insan Formuna yönelmekle verilebilir. Bu dünyada tüm işlerini yoluna koyan hatibe göre, filozof çarşı pazara yabancı olduğu ve yol yordam bilmediği için birçok gülünç durumlara düşer. Yaşadığı kentte onun yalnızca bedeni konuktur (173C7-173E2) Buna karşın ruhu bu dünyadan ötekine uçmak ve olabildiğince

tanrısal olmak için çabalar (176B1-3). Öte yandan, filozof hatibi, kendinde adalet ve kendinde adaletsizlikten **(aytés dikaiosynés te kai adikias)** her birinin ne olduğu, herhangi bir başkasından nasıl ayrıldığı ve insanlığın birinden kaçarak diğerini nasıl elde edebileceği üzerinde düşünmeyi onayladığı bir yüksekliğe sürüklediğinde, o böyle bir yükseklikte bulunmaktan ve aşağı bakmaktan başı döner(175B7-D13). İşler bu noktada, Platon'un diliyle söylersek, hatip bilgiden **(epistémé)** yalnızca sanıyı **(doksa)**, gerçek bir bilge olan filozof ise kendi kendisiyle her zaman aynı kalan Formların bilgisini anladığından tersine döner. Ara konuşmada çizilen tablonun öngörülen bilgi anlayışı bakımından **Devlet** VI. kitaptaki Bölünmüş Çizgi ve Mağara Benzetmesi'ni nasıl anıştırdığını ve filozof tipi bakımından da **Phaidon**'un ölmeye hazır bilgesine nasıl benzediğini görmek önemlidir.

Platon bilginin doğasına ilişkin çalışmaların mantıksal havasını bir an için dağıtan bu ara konuşmadan sonra, algı teorisini belirleyen ve "Bilgi algıdır." teziyle birleşen öğeler olarak, sırasıyla Protagoras ve ekstrem Herakleitosçu görüşleri ve en sonunda da tezin kendisini çürütmeye geçer. Protagoras'a uyarak doğruluk ve yanlışlığa ilişkin nesnel sınamadan vazgeçsek bile-ki bilgide bu olanaksızdır, onun görüşu kendi öngördüğü gelecekteki yarar ve zarara ilişkin pragmatik sınamadan kalır(177C6-179B9). Platon başkaca tüm olumsuzluklarını bir kıyıya atarak(179C1-3), Protagoras'ı kendi temelleri üzerinde yıkmaya özen göstermektedır Buna göre, örneğin yöneticiler yasama sırasında, her zaman yasalarının gelecekte yararlı olacakları düşüncesine sahiptirler(178A8-10). Ancak geçmiş ve şu an için bir ölçü olan bir yönetici ya da uzman, gelecekte olacak olanla ilgili yargılarını sınamada kaçınılmaz bir biçimde başarısız olur (178B10-C2). Nitekim, bir devletin yasalarını yaparken, çoğu kez en yüksek yararını elde etme konusunda başarısızlığa uğradığı çok görülmüştür(179A7-10). Oysa uzmanlık yargıları daha çok şu andaki davranışın gelecekteki sonuçlarıyla ilgilidir. Yasakoyucu, hekim, beden eğitimcisi ya da ahçı gibi mesleklerinin uzmanlarını bıraksak bile bu Protagoras'ın durumundan bellidir. Çünkü Frotagoras kendisine gelen insanları hiç kimsenin, bir bilici bile olsa, olacak ve görünecek olan konusunda kendisinden daha iyi karar veremeyeceğinde ikna etmemiş ol-

saydı eğer, hiç kimse onunla konuşmak için bu kadar yüksek ücretler ödemezdi(179A1-5).

Platon bundan sonra, "Bilgi algıdır" tezinin ikinci bileşeni olan ve algının nesnelerinin içinde bulundukları koşulları betimleyen ekstrem Herakleitosçu görüşe geçer(181B6-183C3). Bu görüş, fiziksel dünyadaki her şeyin, Platon'un daha önce de belirttiği gibi, yer değiştirme (**phora**, 181C6) ve niteliksel değişme (**alloiosis**, 181C9-D2) olmak üzere, iki türden bir değişme içinde olduğunu söylemektedir. Çünkü yalnızca bir değişme türünün geçerli olduğu söylendiğinde, "Her şey değişmektedir" demek, "Her şey sükunet halindedir" demekten daha doğru olamayacaktır(181E5-7). Bir başka deyişle, nesneler niteliksel değişme olmaksızın, yalnızca uzay içinde hareket ediyorlarsa, bu akıntı içinde hareket ettikleri sürece, onların hangi niteliklere sahip olduklarını söyleyebiliriz(182C9-11). Oysa söz konusu görüşe göre bu olanaksızdır. Bunun bir sonucu olarak, görüş yalnızca algıdaki etki etme gücüne sahip nesneyle etkiye maruz kalma gücüne sahip duyu organını kendileri bağımsız bir varoluşa sahip olmayan değişme kompleksleri olarak betimlemekle kalmaz, ancak nitelik ve algıları da nesne ve duyu organı karşılaşmasının aynı andaki sonuçları yapar(182A4-B7). Bu yüzden hem nesne sabit bir biçimde niteliklerini değiştirir, hem aynı zamanda niteliklerin kendileri de sabit bir biçimde değişir. Örneğin, beyazlık artık herhangi bir renkten daha çok beyazlık olamaz(182D1-6). Bu nedenle herhangi bir rengi adlandırdığımızda, onu doğru bir biçimde adlandırıp adlandıramadığımızdan emin olamayız. Öte yandan, niteliklerin kendileri her zaman değiştiğinden, değişen bu niteliklerce belirlenen algılar da birbirlerinden ayrılamazlar(182D11-E3). Örneğin, görme durumunda, onu görmemekten çok görmek olarak adlandıramayız(182E3-6). Teze göre bilgi algı olduğundan, "Bilgi nedir?" sorusuna verilecek bir yanıt, değil-bilgiden daha fazla bilgi anlamına gelmez(182E11-12) Kısacası, her şey değişme içinde olduğuna göre, herhangi bir soruya verilecek iki karşıt yanıt aynı anda eşit ölçüde doğru olur (183A4-6). Bir şeyin aynı hem böyle olduğu hem de böyle olmadığı söylenebilir(183A6). Ancak "böyle", "böyle değil" türünden ifadeleri kullanmaya hakkımız yoktur, çünkü bu ifadeler değişen nesneleri bir inkitaa uğratırlar(183A8-B5). Bu yüzden, elimizden gelen her bakımdan değişen bu nesnelerin bilgisini

edinmeye kalkışmak değil, olanaklı olabilecekse eğer, yeni bir dil yaratmaktır (183B2-3).

Platon'un ekstrem Herakleitosçuluğa buradaki saldırısı birkaç bakımdan çok önemlidir. Platon, burada öncelikle, her yönden sabit bir biçimde değişen nesnede hiçbir nitelik bulunamayacağından, onun bilinemeyeceği sonucuna ulaşır. Her bakımdan değişme **"Bilgi algıdır"** tezinin zorunlu bir varsayımı olduğundan algılanan bilinemez ve dolayısıyla tez ekstrem Herakleitosçu görüş temeli üzerinde çürütülür. Bilginin olanaklı olabilmesi için, nesne olarak değişeni değil de, değişmez, sürekli ve edebi olan Formları alması gerekmektedir.

Öte yandan, her bakımdan değişende hiçbir durağan ve sürekli yan bulunmadığından, ona hiçbir betimleme getirilemez ya da "hiçbir terim uygulanamaz, çünkü terimlerin altında uygulandıkları koşulları uygulanamayacakları koşulardan ayırmanın hiçbir yolu yoktur."[31] Duyusal dünyadaki nesneler üzerine bir yargıda bulunabileceksek, Formların varoluşunu, aynı zamanda bir nesnel ölçüt, bir standart olmaları bakımından varsaymak gerekmektedir.

Duyusal dünyaya ilişkin ekstrem akış öğretisi, Platon'un (154D-155B)'den beri işaret ettiği gibi, çelişmezlik ilkesinin yadsınmasını gerektirir. Buna ek olarak, eğer her şey, hiçbir ayrıl söz konusu olmaksızın, sürekli olarak değişiyorsa dilin de hiçbir anlamı kalmaz. Örneğin, "Bilgi algıdır." ifadesindeki sözcüklerin anlamları da surekli olarak degişeceğinden, tez hiçbir zaman aynı ya da doğru bır ifade olarak kalamaz. Bu nedenle, çelişmezlik ilkesini kurtarmak, dilin kullanımını olanaklı kılabilmek için Formların varoluşuna ihtiyaç duyarız.

Platon bu kez bir başka noktaya daha ışaret etmek amacıyla, dayandığı temeller yıkıldığı için, kendisi zaten şimdiden çürütülmüş olan "Bilgi algıdır" tezini kendi başına ele alır (184B4-187A5). Burada ilk kez olarak, insanı duyu organlarının bir yığınından ibaret gören anlayışın ötesine geçilir ve insanda duyu verilerini değerlendirmeye, yargılar ortaya koymaya yetili bir aklın bulunduğu kabul edilir. Buna göre, biz çeşitli nesneleri ya da nitelikleri duyu organları aracılığıyla algılarız (184C8). Öte yandan, her bir duyunun nesnesi onun kendine özgüdür. Örneğin, işitmenin nesneleri görme, görmenin nesneleri

de işitme aracılığıyla algılanamaz (185A1-4). Ancak biz bunların nesnelerini aynı anda düşünürüz. Örneğin, ses ve rengin var olduğunu ve birbirlerinden farklı olduklarını düşünürüz (185A6-14). Bir başka deyişle, biz algının nesnelerinde ortak olan varoluş **(ousia)**, benzerlik **(homoion)** ve farklılık **(anomoion)**, aynılık **(tauton)** ve başkalık **(heteron)** gibi kavramları aklın kendi başına düşünmesiyle, aklın kendi araçsallığıyla elde ederiz (185A10-E2) Platon her şeye uygulanan bu ortak terimlere, daha sonra, saygıdeğer **(kalon)** ve aşağılık **(aiskhron)**, iyi **(agathon)** ve kötü **(kakon)** gibi ahlaksal kavramları ekler (186A7-8). Algı varoluşa **(ousia)** ve doğruluğa **(aletheia)** hiçbir zaman ulaşamaz. Ulaşamadığı, bir başka deyişle bilginin ikinci koşulu olan nesne olarak gerçek doğruya sahip olma koşulunu yerine getiremediği için bilgi olamaz (186C6-10). Ancak bilgi algılar üzerine düşünmede bulunur, çünkü burada akıl doğrudan doğruya özlere ya da Formlara yöneldiğinden, yalnızca bu işlemde gerçekliği ve doğruluğu kavramak olanaklıdır.

Platon'un **Theaitetus**'ta bilgiyi hiçbir biçimde ortaya koyamadığı gerekçesiyle algıyı eleştirisi burada sona erer. Felsefenin temel sorunlarına bir çözüm getirebilmek için Formların varoluşunu varsaymanın zorunluluğunun gösterildiği bu bölüm tüm önemine ve ayrıntısına karşın, algıya ilişkin bir tam eleştiri bakımından eksiklidir. Çünkü Platon burada, özellikle bilginin nesneleri olarak, Formların kaçınılmazlığını ortaya koymak istediği için, büyük ölçüde, bilgi olmak savındaki algının nesneleriyle uğraşır Platon'un fıziksel nesnelerle ilgili olarak **Theaitetus**'ta söyledikleri, Formlar yaratıcı sebepler olarak varolmadıklarında, onların her zaman her bakımdan bir değişme içinde kalacakları ifadesiyle özetlenebilir. Diyalogda da gösterildiği gibi, böyle bir değişme bilgi bir yana, konuşma olanağı bile bırakmaz. Ancak Formlar varolunca, fiziksel dünya Formlara göre düzenlenip, biçimleneceğinden, nesneler bu kez göreli olarak belli bir süreklilik kazanırlar. Bu durumda onlar daha ılımlı bir değişme içinde, oluş karakteristiklerini koruma olanağı kazanırlar. Ancak bu da onların bilginin nesneleri olabilmeleri için yeterli olmaz, çünkü onlar kendilerinde karşıt nitelikleri barındırırlar. **Devlet**'te ortaya konduğu gibi, "onlar bir anlamda hem güzel hem çirkindirler. Bu çift, ağır ve hafif olan şeyler için de geçerlidir-onlar söz konusu yüklemleri olduğu

kadar karşıtlarını da alırlar." (479B1-3) Öte yandan, onların kendi başlarına bir gerçeklikleri yoktur (479C6-D1). Bu yüzden, onlar bilginin değil de yalnızca sanının nesnesi olabilirler (479D9, 510A5).

Duyulardan çıkan algı teorisi, teorinin varsaydığı fiziksel dünyaya ilişkin değişme anlayışı ve ilişkili noktalarla ilgili olarak birçok noktayı **Theaitetus**'ta ortaya koyan Platon, buna karşın salt duyulara ilişkin olarak burada hemen hiçbir şey söylemez. Oysa diyalogdaki algıya ilişkin nedensel açıklamanın da gösterdiği gibi, fiziksel nesne ve duyu organı algıdaki birincil öğelerdir. Bu ikisinden biri olmaksızın algı olamaz. Akış teorisi gereği, yavaş hareket'e indirgenebilen bu iki öğenin birbirleriyle karşılaşmasından sonra ancak, bunlardan çıkan hızlı hareket aracılığıyla algılanan nitelik ve algı oluşur. Öte yandan anımsama teorisi, bilindiği gibi, ortaya çıkış nedenini yalnızca Platon'un fiziksel dünyayı eleştirisinden değil, ancak aynı zamanda onun duyuların bilgiye ilişkin araştırmada uygunsuzluklarını göstermesinden alır. Bu durumun bir sonucu olarak, onun diğer diyaloglarda fiziksel dünyaya karşı olan polemiğiyle duyuları eleştirisi bir arada gider. Bu nedenle, Platon'un algıyı eleştirisini tam olarak ortaya koyabilmek için, onun **Phaidon** ve **Devlet** gibi diyaloglarda duyulara ilişkin olarak söylediklerini gözden geçirmekte yarar vardır.

III

Orta dönem diyaloglarından biri olan **Phaidon** Platon'un yanıltıcı ve bilgi için uygunsuz oldukları gerekçesiyle, duyulara yükselttiği eleştirileri içeren pasajlarla doludur. Gerçek bilgeliğe ve ruhsal kurtuluşa ulaşmak için, filozofun bedenle olan ilintisini koparması gerektiğini ortaya koyan argümanda (64C-67B), duyuların oturduğu yer olan beden epistemolojik ilgilere eşlik eden ahlaksal motiflerle aşağılanır. Buna göre, o cinsel, yeme ve içmeyle ilgili ucuz hazlarıyla, doğruluğun araştırılmasında insan için bir engelden başka hiçbir şey değildir (64D1-65A8). Öte yandan, duyuları kullanan bir araştırmanın başarılı olabilmesi hiçbir biçimde olanaklı değildir, çünkü duyular açıklık ve dakiklikten yoksundurlar. Bu yüzden, diğerlerinden üstün olan görme ve işitmeye bile güvenilemez (65A9-65D3).

Argümanın üçüncü bölümünde Platon, Formları bilginin nesneleri olarak gündeme getirir (65D4-67D7). Buna göre, Formlar bedensel duyularla algılanamaz olup, yalnızca düşünceyle, bir insan akıl yürüttüğü **(en to logizesthai)** ve görme ya da bir başka duyunun düşüncesine zorla girmesine izin vermediği zaman kavranabilirler

Anımsama teorisine ilişkin ek argümanı ele aldığımızda ise, duyulara anımsama yoluyla olan bilgide belli bir rol yükleyen, ancak aynı zamanda onlara yeni bir eleştiri getiren bir bakışın tartışmada ortaya çıktığını görürüz (72E3-77A5). Bu rol doğmazdan önce bizde olan bir bilgiyi duyuların ortaya koyduğu algıyla anımsamamızda ifadesini bulur. Buna göre, bir nesnenin o andaki algısı benzerlik ya da ayrılık nedeniyle, bize bir başka şeyi anımsatır (73C5-74A4). Platon bu noktada, Formlar teorisinden söz ederek, fiziksel nesnelerden benzerlik sayesinde, Formların bilgisini nasıl anımsadığımızı ortaya koyar. (74B10-75B8). Formlar duyusal dünyadaki nesnelerin kendilerine az ya da çok yaklaştıkları ilk örneklerdir **(paradeigmata)**. Fiziksel nesneler ise Formların taklitleri **(mimemata)** ya da görüntüleridir **(eikones)**. Görüntüler her ne kadar Formlarına öykünmeye ve benzemeye çalışsalar da, her zaman eksikli kalırlar. Eksikli olmalarına, kendilerinde karşıt nitelikler içermelerine karşın, sebebleri Formlar olduğundan yine de belli ölçüler içinde kalmak üzere, durağan karakteristiklere sahip olurlar. İşte biz algı yoluyla, onlardaki eksikliği saptayarak, bu eksiklikten onların kendilerine benzedikleri Formların doğuştan önce kazandığımız bilgisini anımsamaya geçeriz. Örneğin, geometrinin üzerinde çalıştığı eşitlikten ayrı olarak, eşit sopa ya da kütükten söz ederiz. Eşit sopalar geometrideki eşitliğin yalnızca eksikli örnekleridir. Sopalara eşit adını veririz, çünkü "onlar eşitlikle gerçekte ne demek istediğimizi bize anımsatırlar."[32] Bu durumda "eşitlik" tüm eşit sopaların üstünde ve ötesinde olan başkaca bir şeydir. Duyular ise eşitliğin kendisinin anımsatıcıları olan eşit sopalarla birlikte, çok uzun bir eğitimi içeren Formu anımsama sürecinde bir ilk fırsat yaratırlar.

Platon'un anımsamada bir fırsat oluşturmalarıyla ilgili olarak, duyular hakkında buradaki sözleri ile bir önceki bölümde filozofun bedenden ve fiziksel dünyadan en yüksek ölçüde kopması gerektiğini ortaya koyan sözleri arasındaki karşıtlık,

Hackforth'un da işaret ettiği gibi[33], yalnızca görünüştedir. **Phaidon**'un hemen başında intihar yasaklandığından, bedenden kopma ülküsü bedene gösterilecek zorunlu ilgi için açık kapı bırakır. Öte yandan, Platon bir araştırmada duyuları kullanmamamız ya da onlara güvenmememiz gerektiğini söylerken, duyuları söküp atmamızı önermemekte, ancak onların kendi başlarına değersiz olduklarını ortaya koymaktadır. Bu ise burada, onların kendilerinin ötesindeki bir şeye işaret etmeleriyle belirlenen bir değere sahip olmamalarını gerektirmez. Buna ek olarak, Platon bu son bölümde, Gulley'in savladığının[34] tersine, "duyulara her durumda güvenmek gerekir" biçiminde bir sonuca ulaşmaz. Çünkü anımsama için zorunlu olan, fiziksel nesnelerin eksikliğine ilişkin yargı her bir insanda oluşmaz (74B7-9). Öte yandan, Platon her bir algının da böyle bir yargıya yol açacağını önermez.

(74B7-9)'daki bu son ifade, duyulara göreliliği doğurdukları gerekçesiyle getirilen eleştiriyi ortaya koyar. Burada değişmeye uğramamış, uzunluk bakımından eşit iki sopanın ya da taşın bir başkasına böyle görünmezken, bazen bir insana eşit göründüğü söylenmektedir. Bu aynı zamanda, bilgi araştırmasında bir katkıları olmayan duyuların, fiziksel nesneler hakkında oluşturulmuş kimi yargıları doğrulamada da bir işe yaramadıklarını gösterir. Çünkü, buradaki eşitlik kavramında olduğu gibi çoğu yargılarda "kullanılan kavramlar, kendilerinin kullanılabilirliklerinin yalnızca akıl tarafından belirlenebildiği kavramlardır."[35]

Ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir sonraki argümanda ise, Platon, "Benzer benzerine yönelir" biçimindeki Empedolesçi ilkenin de etkisiyle[36], bedenle fiziksel nesneler ve ruhla Formlar arasında zorunlu bir ilişki saptar (78B1-80C1). Buna göre, ruh ve Formlar, kendine özgü yüklemleri değişmezlik ve yokedilemezlik olan görünmez bir düzen içinde yer alırlar. Oysa, beden ve fiziksel nesneler gözle görülür düzenin birer parçasıdırlar (79A1-B17). Ruh tıpkı Formlar gibi, bileşik olmayıp yalınç bir doğadadır. Buna karşın, beden ve fiziksel nesneler bileşik bir yapıdadırlar. Bu yüzden, bölünebilirler, yokedilebilirler ve değişmeye uğrarlar (78C1-7).

Böyle bir durumda ruh kendi doğasında olana yönelir. Araştırmayı yalnızca kendi başına gerçekleştirdiğinde, ruh saf, ölümsüz, ebedi ve durağan varlığın dünyasına geçer (79D1-2). An-

tak o görme ya da işitme ya da herhangi bir başka duyuyu kullanarak araştırmaya çabalarsa, beden tarafından hiçbir zaman durağan olmayan nesnelere doğru sürüklenir. Sonuçta, bir tür sersemletici sarhoşluğun şaşkınlığında, ruh nesneleri kavrayamadığı gibi, yolunu şaşırarak dolanıp durur (79C2-7). Böylelikle burada, duyuların bilgi araştırması için uygunsuz ve yanıltıcı olmalarına ek olarak, araştırmaya bir engel oluşturdukları bir kez daha ortaya konur.

Filozofun gerçekleştirdiği aşamayı betimleyen bölümde (82D9-85B8) ise, beden ve ruhla birlikte, onların nesneleri arasındaki ayrım korunarak, bedene bağlılığın en büyük kötülük olan gerçekliğe bir yanlış değer biçmeyi doğurduğu söylenir (83C5-8). Öte yandan, beden insan için bir hapishanedir ve insanın gerçekliği kendinde ve kendisi aracılığıyla araştırabilmesini engeller. Bu durumda, insan saltık bir bilgisizliğe gömülür (82C1-4). Oysa, felsefe insan ruhuna egemen olduğunda, bir insanın kendisiyle anlamaya çalıştığı göz ya da kulak ya da herhangi bir başka duyunun ne kadar yanıltıcı olduğunu ortaya koyarak, ruhun bunlardan olanaklı olduğu ölçüde kaçınmasını, yalnızca kendisine güvenmesini ve kendi başına araştırma yapmasını sağlar (83A2-B1). Çünkü ruhun gözünün nesnesi görünmez ve ancak akılla anlaşılabilirdir (83B5). Bu yüzden, gerçek filozof kendisini bedene bağımlılıktan kurtarırken, hem araştırma yapmasını engelleyen hazlardan, acılardan, tutkulardan ve üzüntülerden uzaklaşmış, hem de gerçek araştırma nesnelerine yönelmiş olur (83B6-8).

Duyularla ilgili olarak şimdiye dek söylenenler, Sokrates'in doğa filozoflarının duyulara güvenen doğrudan yöntemlerine ilişkin eleştirilerinde bir kez daha onaylanır (99D1-E4). Bilindiği gibi, bu filozoflar insan aklının, duyuların sağladığı verilerle gerçekliği doğrudan kavrayabileceğine inanmışlardı. Onların duyuları kullanan yöntemleri dış dünyadaki oluşu açıklama konusunda Sokrates'e bir yardım sağlayamadıktan başka, onun daha büyük güçlükler içinde kalmasına yol açmıştır. Bu yöntemle nedensellikle ilgili güçlüklere doyurucu bir açıklama getirme olanağı yoktur. Bu doğrudan yöntemle araştırmayı sürdürmek, başarısızlıkta ısrar etmek anlamına gelir ve güneşe doğrudan bakan birisinin görme yeteneğini kaybetmesi gibi, Sokrates'in deyişiyle, bir zihinsel körlüğe yol açar.

Tüm bu örneklerden **Phaidon** genelinde, biri araştırma yolları diğeri de araştırmaların nesneleri arasında olmak üzere iki ayrımın ortaya konduğu ve bunların diyalog boyunca korunduğu sonucuna ulaşabiliriz. Araştırma yollarına ilişkin ayrımın bir yanında duyular, diğer yanında ruhun bilişsel yanına karşılık gelen akıl bulunmaktadır. Buna göre, duyular yanıltıcıdırlar. Gerçekliğe ilişkin bir araştırma için, her ne kadar anımsama sürecinde bir ilk adım oluştursalar da, tümüyle uygunsuzdurlar. Çünkü şeylerin gerçekliğine ve doğruluğuna hiçbir zaman ulaşamayıp, yalnızca görüntülerle yetinme durumunda kalırlar. Burada bile, iki eşit sopanın bir insana eşit diğerine eşitsiz görünmesiyle ilgili örnekte olduğu gibi, çelişik verilere ve görelliğe yol açarlar. Bu nedenle, kendilerine güvenilemez. Buna karşın, akıl doğruluğa ve gerçekliğe ulaştığından, her durumda, uygun bir açıklama getirebilir.

Phaidon'daki söz konusu bu ayrımlar **Devlet**'te de tümüyle korunur ve hatta Bölünmüş Çizgi ve Mağara Örneği'nin temeline yerleştirilir. Burada duyular fiziksel nesnelerle, akıl Formlarla bir kez daha birleştirilerek, birincinin ortaya koyduğu ürüne sanı (**doksa**), ikincisinin ortaya koyduğu ürüne bilgi (**episteme**) adı verilir. Buna göre, sanı Formların fiziksel dünyadaki görüntülerini gerçekliği oluşturan öğeler olarak alan ve fiziksel nesnelerden duyu algısıyla bilginin oluştuğunu savlayan düşünce düzeyine karşılık gelmektedir (476A4-478B13, 510A1-12). Nesneleri olan Formların değişmez ve sürekliliğine koşut olarak, bilgideki kesinlik ve yanılmazlığın karşısına, Platon sanının yanılabilirliğini ve tutarsızlığını getirir (477E6-7).

Buradan da anlaşılacağı gibi, **Devlet**'te 476A'dan başlayarak yükseltilen eleştiriler salt duyularla ilgili olmaktan çok, duyuları kullanan araştırma üzerinedir. Böyle bir araştırma, yanılabilirliğine ek olarak, ortaya konan sorulara hiçbir zaman uygun yanıtlar getiremez. Çünkü fiziksel nesnelerden ötesine, yani gerçekliğin ve doğruluğun kaynağı olan Formlara geçemez.

Koruyucuların eğitiminde matematiğin yeri ve önemini gösterdiği bölümde (521C-531C), yalnızca, Platon duyuları biraz daha bağımsız olarak ele alır. Burada itiraz bir kez daha duyuların yanıltıcılığı ve bilgideki uygunsuzluğunadır. Buna göre, duyular fiziksel nesnelerin büyüklük, küçüklük, ağırlık ya da

hafiflik gibi niteliklerini ortaya koymada tümüyle uygunsuzdurlar. Yalnız görme değildir eksik olan, diğer duyular da bu bakımdan ona benzerler (523E2-524A4). Çünkü duyular aynı nesneye ilişkin olarak karşıt verilere yol açarlar (524A7-8). Öte yandan, duyular bu karşıt nitelikleri birbirlerinden ayıramazlar. Örneğin, göz büyük ve küçüğü, ayrı ayrı değil, ancak birbirine karışmış olarak görür (524C1-2). Bu bakımdan duyuların, "büyüklük" ve "küçüklük"ün birbirlerinden ayrı nitelikler olarak ne olduklarını araştırmak üzere, aklı çağırması kaçınılmazdır (524C4-6).

IV

Theaitetus'a yeniden döndüğümüzde, Platon'un diyalogda, Formların varoluşunu varsaymanın epistemolojide şu bakımlardan zorunlu olduğunu gösterdiğini saptarız.

1 — Formlar her şeyden önce bilgiyi olanaklı kılabilmek için zorunludurlar. (181B-183C)'nin de ortaya koyduğu gibi, değişen, hiçbir zaman herhangi bir belirli durum ya da koşul içinde bulunamayacağından, bilinemez ve hatta kendisine bir betimleme bile getirilemez. (184B-187A)'nin de işaret ettiği gibi, bilgi ancak kendisine nesne olarak duyuyla algılanamayan nitelik ya da varlıklar, yani ebedi ve değişmez Formlar getirildiğinde ve Formların gerçekliğini ve doğruluğunu kavramaya yetili insan aklının varoluşu kabul edildiğinde olanaklı olabilir. Formların varoluşunu yadsımak, Platon'a göre, insanın sanıyla yetinmesini kabul etmek ve her zaman geçerli olacak bilgisizliğini onaylamak demektir.

2 — Formlara bilme yetisini açıklayabilmek, bilgiyi sanı ve algıdan ayırabilmek için ihtiyaç vardır. Bilgi ve sanının farklı yetilerin ürünleri olduklarının kanıtı, **Devlet**'te gösterildiği gibi (476E-478A), doğrudan doğruya, onların kendileriyle ilgilendikleri nesnelerin birbirlerinden farklı olmaları olgusundan gelir. Sanıya onun kendisi üzerinde çalıştığı dünyadan yapılacak hiçbir ek bilgiyi ortaya koyamaz. Bir başka deyişle, algıların hiçbir birleşimi bilgiye özgü, gerçekliğe ve doğruluğa ilişkin kavrayışı gerçekleştiremez (186E2-6). Fiziksel nesnelerden yapılacak genellemeler de Platon için bilgide yeterli olamayacağından,

bilgi bireşimsel olamaz. Bilme ancak, kendi nesneleri olan Formların bir doğrudan zihinsel görüsüyle ya da tanışıklığıyla belirlenir. Bir başka deyişle, bilme yetisi bilen özne ile bilinen Formlar arasındaki bir doğrudan ilişkiyle açıklanabilir. Bilgiye ilişkin böyle bir açıklama, aynı zamanda, sanı ve algıyı olanaklı kılar ve sanıya bir açıklama getirir. Sanı bilgi olamaz çünkü sanıda, aracı duyu organlarına ihtiyaç duyulduğundan, özne fiziksel nesnelerle böyle bir doğrudan ilişkiye giremez. Bu yüzden sanı, duyu organlarının yanıltıcılığına koşut olarak yanılabilir.

3 — Bilme ve sanıdan ayrı olarak, düşünme ve anımsama gibi, başka zihinsel işlemlere de ancak Formların varoluşuyla bir açıklama getirilebilir. (185C5-D3)'te sözu edilen varlık, yokluk, benzerlik, ayrılık, aynılık, farklılık ve birlik gibi kavramların nasıl olup da insan aklında bulunduğu Formlar teorisiyle gösterilebilir. Sokratık tanımlar üzerinde çalışırken, bir genel kavrama tümevarım yoluyla ulaşılamayacağını ortaya koyan Platon'a göre, fiziksel nesnelerden yapılacak hiçbir soyutlama ya da genelleme bu kavramları elde etmemize yetmez. Aklın bunları kendi başına düşünebilmesi, bunları fiziksel nesnelere uygulayabilmesi ve karşılaştırma yapabilmesi için Formların fiziksel dünyadan ayrı olarak varolması gerekir. Öyle ki, akıl aktüel olarak düşunmeye geçmezden, ve başkaca zihinsel işlemler ortaya çıkmazdan önce, **Phaidon**'da betimlendiği gibi, Formlar tarafından belli bir biçimde etkilenmiş, Formlarla belli bir ilişkiye girmiş olsun.

4 — Formlar bilgi için bir nesnel doğruluk ölçütü ortaya koymak bakımından zorunludurlar. Bilginin algılayan özne ile algılanan nesne arasındaki anlık mekanik ilişkilerden oluştuğunu savlayan Protagorasçı bilgi anlayışı, **Theaitetus**'ta gösterildiği gibi, özneyi bir ölçüt olarak ortaya koymakla bir nesnel doğruluk ölçütüne yer bırakmaz. Bu anlayışta, nesne gibi özne de sabit bir biçimde değiştiğinden, özne tarafından uyku ve uyanıklık gibi durumları (159B2-C2) birbirinden, nesne tarafında ise, kavramların altında uygulandıkları koşulları altında uygulanmadıkları koşullardan (182D1-14) ayırmada kendisine başvurabileceğimiz hiçbir sabit ve sürekli başvuru çerçevesi yoktur. Böyle bir çerçeveden vazgeçmek, Platon'a göre, bilgide doğruluk ve yanlışlık kavramlarından ve uzman, bilge kişi olana-

ğından vazgeçmekle eşanlamlıdır (171A5-C8, 178B10-179A5). Oysa, bilgi yalınç bir biçimde, yalnızca kavramların tanımlarını bilmek anlamına gelmez, ancak bu kavramların uygulanımlarını doğrulamayı da içerir.[37] Algısal yüklemler kadar iyi ve kötü gibi algısal olmayan yüklemlerin uygulanımlarını doğrulayabilmek ve bu sayede doğruyu yanlıştan, uzmanı bilgisizden ayırabilmek için, değişme içinde olan algılanabilir nesnelerin ötesine geçerek, gerçekliğin ve doğruluğun kendisi, dolayısıyla ölçüsü olan değişmez Formlara başvurmak gerekir.

5 — Formların varoluşunu varsaymak, dili ve kullanımını olanaklı kılabilmek için zorunludur. Kendisine eşlik eden ekstrem Herakleitosçu değişme öğretisiyle birlikte, diyalogdaki algı anlayışı konuşma ya da dilin kullanımına olanak vermez. Çünkü bu anlayışta hem özne hem nesne, her yönden sürekli olarak değiştiğinden, hiçbir durağanlığa, kalıcılığa yer yoktur. Durum böyle olunca, dildeki sözcüklerin hiçbir kalıcı, sabit anlamı söz konusu olamaz ve hiçbir sözcük fiziksel dünyadaki herhangi bir şeyi adlandırmak için kullanılamaz (182D1-10). Örneğin, insan önünde duran bir beyaz nesneyi beyaz diye niteleyemez, çünkü nesnenin beyazlığını yakalayabilmesi olanaksızdır. Bir başka deyişle, onun ağzından beyaz sözcüğü çıkıncaya kadar, beyazlık çoktan akıp gitmiş ve bir başka renge dönüşmüş olur. Bu durumda, ya, eğer olanaklı olabilirse, bu akışa uygun yeni bir dil ya da lehçe yaratmak, ya da Cratylos'un öngördüğü gibi, akıp duran nesnelere ve niteliklere yalnızca işaret etmekle yetinmek gerekir. Bu yüzden, dildeki sözcüklerin sabit anlamlarına karşılık gelmek ve böylelikle, onların sabit anlamlarını garanti etmek üzere, değişmez Formlara ihtiyaç duyulur. Öte yandan, değişmez ve ebedi Formlar fiziksel dünyadaki nesnelerin sebebleri olarak varolunca, fiziksel dünyada geçerli olan ekstrem değişme daha ılımlı bir değişmeye dönüşeceğinden, dilin kullanımı yeniden olanaklı hale gelecektir. Çünkü bu durumda nesneler belli özelliklerini belli süreler boyunca koruyabileceklerdir.

Platon için epistemoloji ve ontolojinin ayrılmaz olduğunu daha önce de söylemiştik. Bu ayrılmazlık, büyük ölçüde, Formlar teorisinin ikili karakteriyle, Formların aynı anda hem bilgi hem de varlık bakımından oynadıkları rolle belirlenir. Bu durumun bir parçası olarak, bilgiye ve bilginin oluşumuna bir açıklama getirirken, aynı zamanda, bilginin nesnelerini ve nesnele-

rin statüsünü hesaba katma zorunluluğu vardır. Bir başka deyişle, bir epistemolojik araştırma, Platon'da bu epistemolojiye uygun bir ontoloji anlayışını varsayar. **Theaitetus**'taki tüm tartışmalarda önceden varsayılan, diyalogun fonundan hiç eksik olmayan Formlar teorisini,

1 — Varoluşu için sözkonusu olan birçok gerekçe ortadan kalksa bile, ontolojide epistemoloji ve ahlakın ihtiyaçlarını karşılamak için pragmatik bir hipotez olarak ortaya koyma zorunluluğu vardır. Kendi başına ele alındığında ekstrem akış ya da değişme anlayışı oluşun doğasına, fiziksel nesnelerin kendilerini ve niteliklerini hareketlerin bir akışına, değişmeye indirgeyerek, her şeye karşın, bir açıklama getirebilir. Ancak fiziksel dünyaya ilişkin böyle bir görüşten ne uygun bir epistemoloji ne de sağlam bir ahlak çıkar. Çıksa çıksa, **Theaitetus**'ta ayrıntısıyla betimlenen ve karşılıklı hareketlerin bir sonucu olarak oluşan algıyla belirlenen bilgi anlayışı çıkar ki, ahlak alanındaki sonucu, Platon'un da işaret ettiği gibi (172A1-B8), nominalizm ya da nihilizmdir. Hemen tüm yorumcuların üzerinde de uyuştukları noktayla, yani Platon'un sofizmin yıkıcı ahlaksal sonuçlarıyla savaşmak için ayrıntılı bir kozmogoni kurmak durumunda kaldığına ilişkin ifadeyle anlatılmak istenen, kanımızca, tam olarak budur. Formların zorunluluğunu göstermenin en iyi yeri, Platon'un sofistik anlayışla giriştiği en sert hesaplaşmaya sahne olan **Theaitetus**'tur. Formlar teorisini, kendisine **Parmenides**'te getirilen tüm eleştirilere ve içerdiği birtakım güçlüklere karşın, kabul etmek gerekir.

2 — Ontoloji epistemolojinin ihtiyaçlarından bağımsız olarak ele alındığında, Formların varoluşunu fiziksel dünyayı yokluk statüsünden çıkarmak, onu olanaklı olduğu ölçüde iyi ve güzel bir dünya haline getirebilmek için, varsaymak zorunluluğu vardır. Platon, Guthrie'nin de işaret ettiği gibi,[39] **Theaitetus**'ta duyusal dünyayı sanki hiçbir Form varolmuyormuşcasına betimler. Fiziksel dünyayı bu biçimde betimlemesinin doğal sonucu ise, süregelen ekstrem bir değişme süreci içinde yer alan fiziksel nesneleri hareketle özdeşleştirmek (156A4-5, 156E5-9, 181C6-E7, 182D1-6), ve belli bir varlığı olması gereken fiziksel nesneyi varlık kategorisinin dışına alarak, yokluğa itmektir. Buna karşın, Formlar aynı zamanda fiziksel nesnelerin yaratıcı sebebleri olarak varolunca, nesneler onların belirli yanlarından pay

alırlar ve fiziksel dünya onlara göre biçimlenir. Bu durum, doğallıkla, fiziksel dünyada geçerli olan akışın yapısını değiştirerek ve onu, göreli olarak, daha durağan bir hale sokarak yokluktan kurtarır. Bir başka deyişle, **Devlet**'te (477E4-478E6) ortaya konan düşünceler ışığında, fiziksel dünya Formların varoluşu sayesinde, Varlık'la (Form) Yokluk arasındaki yerini oluş dünyası olarak alabilir.

3 — Formların varoluşunu varsaymak, ayrıca, fiziksel dünyadaki belli tikel değişmelere bir açıklama getirebilmek için zorunludur. (182D1-183A6)'da açıklıkla gösterildiği gibi, kendisine beyazlık ya da herhangi bir başka kavramın karşılık geldiği nitelik ya da nesnede değişme olduğu, ancak tümüyle değişmez olan Formuna başvurmakla olanaklı olabilir. Yoksa söz konusu nesne ya da niteliğin, sükunet içinde olmaktan çok, değişme içinde olduğu söylenemez. Öte yandan, "algılanabilirlerin alanı içinde bile, gözlemlenebilir değişmeleri, daha önce gözlemlenmiş değişmelere başvurarak açıklama, değişme bir Formun karşılık geldiği bir yüklem bakımından olduğu zaman, yetersiz olur."[39] Kısacası, tikel değişmeler için herhangi bir uygun açıklama değişmeye maruz kalmayan Formlara başvurmayı gerektirir.

4 — Benzer bir biçimde, fiziksel dünyanın bir bütun olarak değişmekte olduğu olgusuna da, Platon'a göre, yalnızca Formlar teorisiyle bir açıklama getirilebilir. Platon da içlerinde olmak üzere tüm Yunan filozofları, bilindiği gibi, fiziksel dünyadaki değişmeyi apaçık bir veri olarak almışlardır. Platon için ise bu değişme, ancak kendileri değişme içinde olmayan ebedi Formların varoluşu kabul edilirse, olanaklı ve anlaşılır olabilir. **Theaitetus**'taki (181B6-C3) bölümü, aynı zamanda, fiziksel nesnelerin sabit bir biçimde akmalarının yer değiştirmeyi olduğu kadar, niteliksel değişmeyi de içerdiği ve bu değişmenin değişmez Formların bir sürekli varlığına ihtiyaç duyduğunu göstermeye koyulur. Fiziksel nesnelere ilişkin böyle bir değişme anlayışı, algıdaki etki etme ve etkiye maruz kalma güçlerine sahip nesnelerin bağımsız bir varoluşları bulunmadığını ve yalnızca bir değişme kompleksinden ibaret olduğunu ortaya koyar. Buna göre, algı ve algılanan niteliğinde bağımsız bir varoluşu yoktur. Duyu organı ve nesnenin karşılaşmasının bir sonucu olarak, bunlar aynı anda ortaya çıkarlar. Bu sonuçla birlikte,

yalnızca nesne bir niteliksel değişime uğramakla kalmaz, ancak aynı zamanda nitelikler de sabit bir biçimde değişirler. Bu durumda, hiçbir yerde değişmez hiçbir şey yoktur. Ancak bu değişme anlayışı kendi çerçevesinde değişmezliğe hiçbir yer vermediği, hatta değişmezliği bilmediği ve tanımadığı için, fiziksel dünyanın değişme içinde bulunduğunu, bulunmadığından daha fazla olarak ifade edemez. Bir başka deyişle, (169D4-171D9)'daki tartışmalar sonucunda, tıpkı Protagoras'ın kendi tezini ortaya koyma olanağından yoksun kalması gibi, değişme yandaşları da fiziksel dünyada değişme olduğunu ortaya koyamazlar. Bu yüzden, fiziksel dünyanın bir değişme ve oluş süreci içinde bulunması olgusu, ona dışsal bir sebep olarak değişmez Formların varolmasıyla açıklanabilir. Formlardan, yani değişmez, sabit ve kalıcı varlıklardan vazgeçmek, fiziksel dünyadaki değişmeyi yadsımakla eşanlamlıdır.

5 — Platon'a göre, Formlara ayrıca, düşüncenin ve herhangi bir şeyin bilgisini edinebilmenin ön koşulu olan gelişmezlik ilkesini kurtarabilmek için ihtiyaç duyarız. Fiziksel dünyadaki her şeyi harekete ve dolayısıyla değişmeye indirgeyen Herakleitosçu ontoloji, onun 154D'den başlayarak işaret ettiği gibi, çelişmezlik ilkesinin yadsınmasını gerektirir (165B4-D2, 171A3-C4, 182D1-E14). Çelişmezlik ilkesini yeniden ortaya koyabilmenin ve koruyabilmenin tek yolu, Formların varoluşunu varsaymaktır.

NOTLAR:

(1) W.K.C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, c. V, s. 92.
(2) F.M. Cornford, **Plato's Theory of Knowledge**, s. 85, 99, 101, 106, 109
(3) A.g.y., s. 28.
(4) A.g.y., s. 36, 39, 58.
(5) A.g.y., s. 36, 49, 52, 68, 92.
(6) W.K.C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, c. V, s. 80.
(7) A.g.y., s. 103.
(8) A.g.y., s. 66.
(9) F.P.G. Canevi, "The Criterion of Knowledge in the **Theaitetus**", (Yazar tarafından doçentlik sınavında, incelenmek üzere jüri üyelerine sunulmuş makalelerden biri olup henüz yayımlanmamıştır.), s. 26-7.
(10) R. Robinson, "Forms and Error in Plato's **Theaitetus**", **The Philosophical Review**, 1950, s. 5.
(11) A.g.y., s. 18.
(12) M.S. Brown, "**Theaitetus**: Knowledge as Continued Learning", **Jo-**

urnal the History of Philosophy, 1969, s. 361.
(13) J.P. Gossling, Plato, s. 152.
(14) N. Gulley, Plato's Theory of Knowledge, s. 82-4.
(15) G. Nakhnikian, "Plato's Theory of Sensation I", The Review of Metaphysics, 1955, s. 129-48.
(16) G. Nakhnikian, "Plato's Theory of Sensation II", The Review of Metaphysics, 1956, s. 306-27.
(17) J.M. Gould, "Being, the World, and Appearance in early Stocism and Some Other Greek Philosophers", The Review of Metaphysics, 1974, s. 263.
(18) D. Ross, Plato's Theory of Ideas, s. 103
(19) R. Bolton, "Plato's Distinction between Being and Becoming", The Review of Metaphysics, 1975, s. 75.
(20) W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, c. II, s 358.
(21) W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, c. V, s. 80.
(22) J.W. Yolton, "The Ontological Status of Sense Data in Plato's Theory of Perception", The Review of Metaphysics, 1949, s. 23.
(23) N. Gulley, Plato's Theory of Knowledge, s. 79
(24) F.P.G. Canevi, "The Criterion of Knowledge in the Theaitetus", (henüz yayımlanmamış), s. 11.
(25) Bkz. F.M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge, s. 49.
G. Nakhnikian, "Plato's Theory of Sensation II", The Review of Metaphysics, 1956, s. 306.
(26) W.K C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, c. V, s. 78.
(27) J. Barnes, The Presocratic Philophers, s. 478.
(28) W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, c. II, s. 438.
(29) J.B. Gossling, Plato, s. 145.
(30) W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, c. V, s. 86.
(31) J.B. Gossling, Plato, s. 149.
(32) J. Burnet, Plato's Phaedo, s. 56.
(33) R. Hackforth, Plato's Phaedo, s. 74.
(34) N. Gulley, Plato's Theory of Knowledge, s. 34-6.
(36) T.M. Robinson, Plato's Psychology, s 30.
(37) J.B. Gossling, Plato, s 173.
(38) W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, c. V, s. 80.
(39) J.B. Gossling, Plato, s. 172.

YABANCILAŞMA SÜRECİ VE EVRELERİ

Yakup ŞAHAN

İnsanın işgücü turlü biçimlerde dışlaşıp nesnelleşir, bir ürünle kendini belli eder; ama onun ürününün toplumsal bir yanı, adeta bir "yaşantısı" da vardır; toplumsal ilişkilerden bir ağ, bir şebeke kurar, bir alan yaratır, sahibinin elinden çıktığı gibi kalamaz; dönüşümlere uğrar. Sözgelişi, işin başında insan gereksinimlerini karşılamakla yetinirken, sonradan meta (mal) olur, alınıp satılmaya başlar; o zaman toplum içinde dolaşıma çıkar, elden ele devredilerek insanlar arasında yeni yeni ilişkiler kurulmasına yolaçar; birikerek sermayeye dönüşür ve sonunda yabancılaşarak sahibinin (emekçinin) karşısına dikilir. Tarih boyunca birçok kimse bu ürünün yabancılaşmasını görmezlikten gelmek istemiştir; ama birçok iktisatçı ve filozof da üzerine eğilmiştir; öyle görünüyor ki, bunlar arasında konuyu en iyi anlayan ve en derin çözümlemesini yapan Karl Marx'tır. Gaeton Picon, **Panorama des İdées Modernes** başlıklı kitabında şöyle diyor: "Aradan yüzyıl geçtiği halde, tek çizgisi silikleşmeyen dahiyane bir tablo."

Ama konuya girmeden önce, bir noktayı açıklamamız gerekiyor: Bizim için burada söz konusu olan, ekonomik yabancılaşmadır; dinsel, siyasal, psikolojik, ontolojik, antropolojik vb. yabancılaşma türlerine değinmek niyetinde değiliz. Kısaca biz, genel tanımıyla, "yaratıcı bir etkinlik ürününün, bu etkinliğe yabancılaşması, onun yönelişlerini bozması ve bağımsız, zorlayı-

cı, kimi zaman da düşmanca bir tavırla, onun karşısına dikilmesi" anlamına gelen yabancılaşma üzerinde durmak istiyoruz.

Peki nereden geliyor bu yabancılaşma?

Kural olarak, "her üretim, bireyin bir nesnelleşmesidir." İmdi, tarihte, insan işgücünün nesnelleşmesi, ilkin, kullanım-değeri şeklinde görülüyor. Bireyin ya da bir aile ve klan üyesinin doğrudan ve doğal olarak kendini yeniden ürettiği, üretici etkinliğinin, üretimdeki payının, onun başkalarıyla olan ilişkisini belirleyip, özgül bir emek ve üretime bağlanmış olduğu sosyal bir ortamda, bu tür bir üretim biçimiyle karşılaşıyoruz.

"İnsanın doğal niteliğiyle değil de, kendi dışında olan, bir sosyal ilişki (nitelik) içinde kendini gerçekleştirdiği, yani para (değişim-değeri) şeklinde kendini gerçekleştirdiği daha ileri bir topluma" geçildiğinde, bu tür üretim biçimi yerini değişim-değeri, üretim biçimine bırakmaya başlıyor. "Burada ürün bir meta oluyor. Meta, değişim-değeri oluyor. Metanın değişim-değeri, metanın yanıbaşında kendi başına bir varlık kazanıyor. Sözgelişi, meta: 1) öbür metalarla değişilebiliyor; 2) dolayısıyla, genelgeçer bir nitelik kazanıyor ve doğal özgüllüğünden eser kalmıyor; 3) değişilebilirliğinin ölçüsü (yani, öbür metalar karşısındaki değer oranı) belirlenmiş oluyor. O zaman, meta artık, para olarak bir meta oluyor" Bundan böyle emek ürünü artık sosyal ve ekonomik ilişkiler ağı içindedir. Dolayısıyla, "etkinliklerin ve ürünlerin genel değişim şekli, her birey için yaşamsal bir koşul olmuştur; etkinliğin bireysel dışa vurumu, etkinlik ürününün özel yapım tarzı sözkonusu edilemez artık; ürün, değişim-değerinden başka bir şey değildir. Değişim-değeri ise bir genelliktir, genel bir kavramdır; her türlü bireylik ve özellik, bu genel kavram içinde yadsınmış ve silinmiştir. Çünkü, etkinliğin sosyal niteliği, üretimin sosyal formu ve bireylerin üretimdeki payı, bundan böyle yabancı kendi başına buyruk bir şeymiş gibi görünür. Bireylerin karşısına, bireyler arasındaki bir ilişki gibi çıkma; onlardan bağımsız olarak varlıklarını sürdürürler ve karşılıklı olarak birbirine ilgisiz bireyler arasındaki çarpışmalardan kaynaklanan ilişkilerle bağımlı olurlar. Bu yüzden, etkinliklerin ve ürünlerin genel değişim tarzı, onlara yabancı, kendi başına buyruk bir şeymiş gibi görünür. Kısacası, değişim-değeri ile birlikte, kişiler arasındaki sosyal ilişki, şeyler arasındaki sosyal ilişkilere dönüşür." Bu arada, aslında birikmiş emekten baş-

ka bir şey olmayan 'kapital, sosyal bir güç olarak ön safa geçer ve bir tek bireyin emeğinin yaratabileceği bir şey olmaktan çıkar. Artık o. yabancılaşmış, bağımsız, sosyal bir güç olmuştur. Bu, "öznenin bir nesneye dönüşmesinin (ve de tersinin) bir ifadesidir." Çünkü, "bir yanda, ...canlı emeğe egemen olan geçmişteki emek, kapitalistin şahsında cisimlenirken; öte yanda işçi, yalınkat bir maddi iş gücü olarak ortada kalır. İşçi, durmadan maddi, nesnel bir zenginlik yaratır; ama, kendisine hükmeden, kendisini sömüren, kendisine yabancı bir güç olarak, sermaye biçiminde yaratır bu zenginliği," "Emeğin yabancılaşması süreci de işte budur."

Biz buna yabancılaşma sürecinin nesneleşme (nesnelik kazanma) evresi; bundan sonra başlayan evreye de özneleşme (öznelik kazanma) evresi diyoruz; görüleceği üzere, nesnelleşme ile nesneleşmeyi, öznelleşme ile özneleşmeyi ayrı şeyler gibi anlıyoruz. Çünkü, burada "nesnelik, artık olduğu gibi değil, kılık değiştirmiş olarak, dönüşüme uğramış bir biçimle karşımıza çıkıyor." Özne ile nesne âdeta yer değiştiriyor; K. Marx'ın dediği gibi, sanki, "mallar, kişilerin alıcıları (müşterileri) olarak görünüyor."

Yine K. Marx şöyle der. Ürün, "kullanım-değeri olarak kaldığı sürece, gizemli bir yan taşımaz; öznel bir nitelik de göstermez; ama meta kısvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkıverir; aklın ilk bakışta kavrayamadığı bir şey olur. Metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu bir şey."

"Nesne, insani olan ve insan kavramına girenden; insani olmayan, ona karşı çıkan ve hatta onun yerine geçen, ona yerini bıraktıran bir nesneye... hissi, hem de son derece hissi bir yaratığa dönüşür."

"Kapitalizmin ayırt edici niteliklerinden biri, üretimin maddi temellerinin öznelleşmesidir. Şeylerin böyle öznellikle donanması —yani kişileşmesi— aynı zamanda, insanları özneliklerinden yoksunlaştırma —kişiliksizleştirme— anlamına da gelir. İşte bu aşamada bireyler artık şeyleşmişlerdir; sadece maddi rolleri ve işlevleri yerine getirebilirler. Sadece, "şeyler arasında da maddi ilişkiler" doğar.

"Şeyleşme dünyası, insani varlıkların öz-nitelikleriyle donanmış olan —yani, kişileşmiş olan— şeyler'in kendi aralarında bir sosyal ilişkiler dünyasıdır."

"Öte yandan şeyleşme, insanın nesne tarafından yadsınması, kişiliksizleştirilmesi ve öbür insanlardan koparılıp ayrılması da demektir."

"Metalar dünyasının bu fetiş karakteri, meta üreten emeğin özel toplumsal niteliğinden doğar. Emek ürünleri meta olarak üretilmeye başlanır başlanmaz, bu fetiş karekteri emek ürünlerine yapışır ve meta üretiminden ayrılmaz bir hale gelir."

"Yabancılaşma, 'şeyleşme' ile somut bir biçim kazanır: İnsanlar, kişi olarak birbirine göstermedikleri güveni. şeylere gösterirler. Özne niteliklerini (eyleme, etkime, olma, vb. vs.), doğal nesnelere yüklerler. Bu yüzden maddi koşullar yabancılaşır; sanki kendi iradesi ve ruhu olan, birer fetiş olarak kendilerini gösterirler. Her şeyi, kişiliksiz ve standart bir 'eşya düzeni' ne sımsıkı bağlanır ve bu düzen, katıksız, doğal bir belirlenimcilik (determinizm) ile işler."

Yabancılaşma sürecini en kaba çizgileriyle biz böyle özetliyoruz: ve aşağıdaki şema ile bunu daha belirgin kılmaya çalışıyoruz. Burda, konuya ve özellikle terminolojiye birazcık da olsa bir açıklık katmak istedik.

İŞGÜCÜNÜN YABANCILAŞMA SÜRECİ

A — Nesnelik (objectness) evresi	B) Öznelik (subjectness) evresi
1) Dışlaşma - nesnelleşme - ürün. (xterioriation - objectification - product).	5) Nesnelliğin öznelleşmesi (Subjectification of objectness)
2) Kullanım - değeri olarak ürün. (Product as a use - value)	6) Öznelik
3) Değişim - değeri olarak ürün. (Product as an exchange - value) Meta/Mal Commodity)	7) Kişileşme - fetişleşme, kişiliksizleşme - nesnesizleşme. (Personification - fetishisation, depersonification - deobjectification)
4) Nesnelik olarak ürün Product as an objectness)	8) Şeyleşme (Reification)
	9) Yabancılaşma (Alienation)

NOT:

Her alıntı için bir kaynak göstermeyi gereksiz bulduk. Yararlandığımız kaynaklar şunlar:

(1) K. Marx, **Grundrisse**, Penguin Books, çev. Martın Nicolaus, 1973.
(2) K. Max, **Kapital**, Birinci Cilt, Birinci Kitap, Sol Yayınları, 1966, çev. Mehmet Selik.
(3) Bu dergide tarafımızdan yapılan çeviriler.

TÜSTAV

YABANCILAŞMA

John LEWIS
Türkçesi: Yakup ŞAHAN

"Yabancılaşma" terimi çoğun o denli bulanık ve kaypak bir anlamda kullanılıyor ki, kimi çevrelerde, herkesin dilinden düşmeyen basit bir sözcük oldu çıktı nerdeyse. Bu bir talihsizliktir; çünkü sözcük, çok anlamlı bir insani yaşantıya gönderme yapmaktadır. Bu yaşantı, bir hüzün, bir zihin perişanlığı, bir şaşkınlık ve bir yoğun yalnızlık duygusudur, üstelik kaçınılmaz bir olgudur da. — terim sonradan gelse de, yanlış kullanılmış olsa da, gösterdiği şey yine olduğu gibi duruyor.

Modern bir görüngü değil bu, Marxçı ideolojiye özgü bir kavram da değil. Bizim yaşadığımız dönemde, kökleri ta dine kadar uzanıyor. Ayrıca, edebiyat ve şiir sanatına tema olmaya da çok uygun, ruhsal bir durum. Üçüncü olarak da, ilkin Hegel ve Kierkegaard'ta, sonra Heidegger'de görülen ve varoluşçulukta, bir ana fikir olarak ortaya çıkan, felsefi bir kavram. Ama en çok bilinen ve gerçekten en çok karşılaşılan yabancılaşma biçimi, bizim (insanlık hali — "The human condition") ya da "insanlık haleti" diye bildiğimizdir. Bu anlamda, bir yaşam olgusu gibi görülür, ama, dinsel ya da felsefi açıklanmasının araştırılmasına hiç gerek duyulmaz. A.E. Housman'ın şu sözcüklerinde gayet güzel betimlenmiş bir yaşantı:

> "Bir yabancıyım, korkuyorum,
> Asla yaratmadığım şu dünyada."

Derin bir tedirginlik, yaklaşan bir felaketin sezgisi, bir tinsel bitkinlik duygusu, hayata, güvene ve inanca bir yeniden dö-

nüş özlemidir bu. Dünyamızın çözülüp dağılmasının ustaca bir sadakatle resmedildiği, modern sanatın en iyi yapıtlarından kimisinde kendini göstermekte. Beckett'in oyunları Pinter'inkiler ve en anlamlı filmlerimizin birçoğu, derin bir düş kırıklığı ve zihin perişanlığı içine düşmüş bir kuşağın güçlü tanığıdır.

Varoluşçu çerçevede, terkedilmiş, unutulmuş, yaşamın amaçsız akışına kendini kaptırmış, fırtınalı denizlerde çarksız-dümensiz kalmış, şaşkın ve boş olmanın sezgisi olarak, daha çok felsefi bir boyut taşımakta —Godot'yu beklerken, örneğin.

Melvin Richter'in*, yabancılaşma üstüne yakınlarda yapmış olduğu bir inceleme, sözcüğün belli başlı dört anlamını ortaya koyuyor: İnsanın yakınlarından (hemcinslerinden) yabancılaşması; insanın işinden ya da mesleğinden ya da onların ürettiklerinden yabancılaşması; insanın kendinden yabancılaşması, yani kimliğini yitirmesi; son olarak da, insanın siyasal toplumun değerlerinden ve kurumlarından yabancılaşması. Bu durumuyla, yabancılaşma, toplumun siyasal ve toplumsal bağlamında görülmekte ve onun derindeki çelişkilerini yansıtmaktadır.

İnsan bunun bir açıklamasını araştırırken, kuramla birlikte giden bir yaşantı uydurmuş değildir; tam tersine, yaşantı hazırda vardır; mutsuz, kurtuluşu olmayan, üzücü bir yaşam ve toplum korkusudur bu. Değişik çevrelerden açıklamalar var bu konuda: Dinci düşünürler onu Tanrı'dan yabancılaşmaya bağlıyorlar; kuşkucular, dünyada toptan hiçbir anlamın bulunmayışına, olup-bitenlerin kendiliğinden tersliğine; varoluşçular, insanın, içinde karanlıktan gelip yine karanlığa döndüğü bir dünyadaki yalnızlığının kaçınılmaz gerçekliğine bağlıyorlar; onlara göre insan, hiçbir amacı, hiçbir değer yargısı, hiçbir yönü olmayan, ya da herhangi doğru ve yanlış ölçütleri bulunmayan, kendi anlamını yine kendisinin yaratması gerektiği; değer yargılarının geçerliği, keyfi ama yine de sorumluluk yükleyen seçiminden başka bir şeye dayanmayan bir dünyada yalnızdır.

XIX. yüzyılda, en azından Almanya'da, düşünen bütün insanların filozof olduğu ve bütün filozofların da Hegelci olduğu bir dönemde, yabancılaşmanın da kendine göre bir felsefi yorumu vardı. Hegel, her nesnelleşmeyi **(objectification)**, özellikle de doğanın ve şeyler dünyasının nesnelleşmesini, bir çeşit yabancılaşma sayıyordu; sanki bizler bir şey yaratırken, yaptığı-

---

(*) Archives Européens de Sociologie, 1967.

mız şeyde kendimizi yitiriyorduk. Hegel'e göre[1], bunun üstesinden gelinebilirse eğer, bu ancak yaratıcı ile nesnenin birliğinin yeniden kazanıldığı, daha yüksek bir bilinç düzeyine yükselmekle olabilirdi. Ama şimdi önemli bir noktayı vurgulamanın dışında, çoktan gelip geçmiş bir felsefe döneminde oyalanmamıza gerek yok — o nokta da şu: Hegel, insanın hem kendisini, hem de nesnesini ayni zamanda, **emek yoluyla** yaratmış olduğunu söylüyor. İnsanı, düşmanca bir biçimle karşı karşıya getiren ve özsel insanlığından bir şeyi alıp götüren, **aslında emek ürünüdür**, diyordu.

Hegel, bunu, insanın, nesnel dünya ve toplumla bağlantısı içindeki gelişmesinde kaçınılmaz bir evre gibi görüyordu. O, toplumu, insanlar arasındaki en özel ve kişisel bağları bile çarpıtan, tarihsel "burjuva mülkiyeti" biçiminden dolayı "yabancılaşmış" bir kurum diye açıklıyordu. Bu yüzden insan, öyle bir dünyada yaşamak durumuna gelmişti ki, bu dünya onun kendi bilgisi ve emeğiyle biçimlendirilmiş olduğu halde, artık ona ait değildi; tersine, onun ıç gereksemelerine karşı duran amansız yasalarla yönetilen acayıp bir dunya, içinde insan yaşamının boşa çıktığı, (düş kırıklığına uğradığı) "ölü" bir dünya idi.

Marx uzerinde büyük etkisi olan Filozof Feuerbach, onu farklı bir biçimde, din çerçevesinde açıklıyordu; insanlar, insan doğasının en iyi yanlarını, tanrı anlayışlarına yansıtıyorlardı; böylece, kendileri insanlıklarından sıyrılmış oluyorlardı. Dinsel yolda özünü-yadsıma, disiplin, öte-dünya fikri, Tanrı karşısında özünü horlayan, küçümseyen insan demekti. Tanrı fikrinden kurtulmak ve tanrıya yüklemiş olduğu öznitelikleri geri almak yoluyla, insan bu yabancılaşmayı aşabilirdi; "insan, insan için bir tanrı olur", olması gereken de budur, diyordu Feuerbach.

Şimdi şu noktayı belirtmemiz gerekiyor: Bin sekizyüz yirmilerde ve otuzlarda, düşünen insanlar için genelgeçer sorun, insan halinin mutsuz gerçekliğiydi ve Hegel'in onu açıklama girişimi, **yukardan**, yani İdea'dan, Tin'in özünü-gerçekleştirmesinden yola çıkıyordu. Feuerbach bu açıklamayı ters yüz etmek üzere sahneye çıkıyordu. Yabancılaşmış insanı yaratan, Saltık, (ya da dinsel çerçevede yabancılaşma fenomenini ele almak istediğimize göre, Tanrı) değildir. Tersine, tanrıları ve onların saltıklıklarını yaratan, insandır. Varlık, **her zaman**, düşünceden önce gelir. Kendi başına, (kendinde olarak) tek bir "düşünce" yok-

tur. İnsanlar düşünür, ve hem dünyaları, hem de kendileri üzerinde düşünürler. Aslında, onların yaptıkları, kendi düşüncelerinin bir nesnelleştirilmesidir; ama bu da katışıksız bir biçimde **özneldir,** kendi zihinlerinin **yansımasıdır.** Tanrı imgesini yaratanlar da onlardır; bundan böyle, büyük Özne Tanrı tarafından yaratılmış değillerdir. Yabancılaşmalarından kurtulabilmek için, sırf bunu **görüp anlamaları** yeter; o zaman yanılsama da yok olur; böylece, güçlülüğü, iyiliği ve, tanrılarını nitelendirmek için soyunmuş oldukları öbür tanrısal öznitelikleri yeniden kazanırlar.

Marx, varlığın, hepsinin de ötesinde toplumsal varlığın, tüm bilincin, tüm idea'ların kaynağı olduğu gerçeğini doğrudan doğruya kabul ediyordu. Ancak tanrıların, Saltık'ın ve Aşkın'ın, düşünsel yanılgılardan başka bir şey olmadığı, bir usçuluk üfürüğü ile dağılıp gidivereceklerini de reddediyordu. Yoksunlaştırılmış olmanın, reddedilmiş olmanın, yalnızca bir nesne gibi karşılanmanın bir **sebebi** olmalıydı. Nitekim Hegel, insanın emek ürününün kendisini yabancılaştırdığını belirttiğinde, bu emeğin biçimine de değinmişti. İnsanı insanlığından sıyıran, onu ekonomik süreç içinde alınıp satılabilir basit bir meta haline getiren, onu kullanan, satın alan ve sömüren ne tür bir emekti bu? Kapitalist düzendeki ücretli emek değildi de, neydi bu?

Bu yüzden Marx'ın, yabancılaşma sorununu ilk kez ortaya attığında idealist, ütopyacı ya da Hegel'ci bir anlayıştan yola çıktığı asla söylenemez; çünkü o, yabancılaşmayı **ekonomik** bir görüngü olarak ele alıyordu. Hegel ise, kendi görüşüne göre modern sanayiciliği belirgin kılan o "ölünün devingen yaşamı"na bağlamakla birlite, ona yine felsefi açıdan bakıyordu. Öte yandan Marx, diyalektiğin[2] temelini ortaya koyduğu yazı grubunun ilk altı denemesinde işçiyi, kapitalist ekonomi makinesinin çarkına kendini kaptırmış bir dişli, bir meta gibi gösterir. Ona göre bu, ücretli emeğin yabancılaşmış halidir. Marxçılık da burada başlar. **Kapital**'de açıklandığı gibi, sosyalizme geçişle de son bulur; ama burada Marx, sınıfsız toplumda insanlığını yeniden kazanan o "insan parçası"nın, "kendi kişiliğinin gerçekleşmesini başaran", "tüm gizil-güçlerini gerçekleştiren", "her yönden gelişmiş bir insan varlığı" olduğunu görür.

Böylece, Marx, çifte namlulu bir kuram ile ortaya çıkar: İnsan, kendi dünyasını yaratırken, onu dize getirirken, gerekse-

melerini karşılarken yapmış olduğu çalışma ile hem bir uygarlık kurar ve hem de kendi gizil-güçlerini geliştirir, ortaya koyar; ama bu arada, toplumsal gelişimin o ileri evresinde, kapitalizm, üretim araçlarını elinde tutan, egemen sınıfın amaçları doğrultusunda insanı bir araç gibi kullanır.

Marx, insanın avuntuya karşı, inanıp bağlanarak ruhunu kurtarabileceği bir güce karşı duyduğu derin gereksinimin nedenini bulmuştu; buna karşılık Freud, bu nedeni toplumsal yaşamın acılarında ve yoksunluklarında görmüştür. Dine güç kazandıran şey, ona göre insan toplumundaki kötülüklerdir. "Din", der Freud, "insanoğlunun", avuntuya, güvene ve yardıma karşı duyduğu, "en eski, en güçlü ve en tutarlı isteklerinden" doğar. Din gücünün gizi, bu isteklerin gucunde ve bu gereksinimin derinliğinde yatar. Bu yüzden, tanrının varlığını ispat etmek için öne sürulen felsefi sebeplerin çürütülmesiyle dinin işini bitirmeye kalkışmak, sığ bır usçuluktan başka bir şey değildir. "İnsanları, kendi durumları hakkındaki yanılsamaları terketmeye çağırmak, bu yanılsamayı gerektiren durumu terketmeye bir çağrıdır."[3]

Marx, insan emek yoluyla sahih bir birlikte çalışma arkadaşlığı ortaya koyuncaya değin, bu koşulların ortadan kalkacağına inanmaz; siyasal bir zaferle de sağlanacak bir şey değildir bu; tersine, bu zaferin arkasından gelen, ağır ağır ilerleyen, uzun erimli toplumsal ve ekonomik bır süreç sonunda varılabilir buna; ama bu süreç de, kapitalist sınıfın siyasal iktidarının sona ermesiyle başlar.

Bu tür yabancılaşma biçimini, kımi ekonomik görüngüleri açıklamak üzere düşünülmuş ya da girişilmiş, soyut bir kuramın bir parçası olarak görmek değıl; yaşamın her kesimine dal budak salan, tum sınıfları etkileyen ve siyasal bedenin bir hastalığını gösteren, toplumsal-ekonomik yaşamda sağlam bir olgu olarak görüp anlamak, çok önemli bir noktadır. İlk kez olarak Marx, onu, toplumsal yaşamın köklü bir yanına, yani sınıflara bölünmüş bir toplum içinde biçim kazandıkça, insanı insan yapan, insanın temel yaratıcı etkinliğine bağlar. İnsan gereksemelerinin karşılanabilmesi ve insan yaşamındaki amaçların gerçekleştirilebilmesi doğrultusundaki teknolojik buluşlar ve toplumsal örgütlenme sayesinde, dünya üzerinde giderek artan fiili denetimi, çoğunluğun azınlığa boyun eğmesini gerektirmiş-

tir. Uygarlık kendisini böyle yaratmış ve insanlar da insan olmuşlardır, kısacası, kölelik dönemlerinden bu yana, üretimdeki ve servetteki muazzam artış, ağır bir sömürü bedeli ödenerek satın alınmıştır.

Sınıflı toplum gerçektir, ilericidir ve kaçınılmazdır. Bugün, iki niteliğiyle belli olmaktadır: Bir yandan, muazzam potansiyel gücüyle, öte yandan, yabancılaştırmayı da içine alan, köklü çelişkileriyle. İşte bu bizi Marx'ın konumunun ikinci bölümüne götürür. Yabancılaşma durumundan, sınıfsal sömürü "ötesine geçme" evresine; dolayısıyla, yabancılaşmayı aşma evresine varırız. Son derece gelişmiş bir ekonominin tehlikelerinden ve yıkımlarından kurtulabilmek için, bu zorunlu olmaktadır; çünkü, bu ekonomi, işlerliğini sağlayan çok elverişsiz bir ekonomik sistemle sakatlanmış durumdadır.

Böylece biz, Marxçılık yapısının tümünü toplumsal emeğin çevresinde kurulmuş olarak buluyoruz:

a) insanın kendisini ve dünyasını yaratan,

b) sömürme ve yabancılaşma durumları yaratarak işleyen,

c) üretim güçlerini serbest bırakmak, yabancılaşmanın üstesinden gelmek ve tam olarak toplumsal emek ile tam olarak gelişmiş insanı gerçekleştirmek amacıyla, sınıflı toplumu aşan emek çevresinde toplanmış olarak.

Marxçılığın şu üç temel görüşünü: Yani, toplumsal bir varlık olarak insanın kendi-özünü yaratmasını, yabancılaşmasını ve aşmasını, Marxçı kuramdan ayırmak isteyen kimi Marxçılık biçimleriyle karşılaşmak, şaşırtıcı bir şey oluyor.

Marxçılığı yıkmak yoluyla, onu yeniden düzenlemek gibi bir şey bu. İğdiş edilmiş bu Marxçılık ile Marx'ın Marxçılığı arasındaki fark şudur: Birincisi, Kapital'in zengin nesnelliğinden alınan ekonomik kavramların oluşturduğu bir sistemdir; oysa Marx'ınki, herhangi bir şekilde böyle bir kuram olamaz; tersine, kendi anlayış temelleri üzerinde, toplumu kapitalist biçimden sosyalist biçime değiştiren kimselerin düşünmüş olduğu tarzda, değişme süreci içindeki gerçek dünyanın özüdür, hakiki anlamıdır.

Marx'ın anladığı ve bizim de yaşadığımız biçimiyle, yabancılaşmanın daha ayrıntılı bir betimine girmeden önce, yabancılaşma kuramının gelişimine kısa bir göz atalım. Marx'a göre yabancılaşma, dinsel bir görüngü değildir; çünkü biz ne oldu-

ğunu daha görüp anlamadan önce dünyasal ve ekonomik biçimini açığa vurabilmek için, onun kendini açıkça ortaya koymuş olması gerekir. İkinci olarak, yabancılaşma, varoluşta içkin bir gerilim ya da çelişki de değildir. Hemen sadece bir "insanlık hali" de değildir. Tarihsel bir evredir ve geliştikçe, daha çekilmez ve tehlikeli oldukça, yerine geçecek durumu daha da hızlandıran bir evredir. Yaşamdaki kaçınılmaz düş kırıklıklarının ve beklenmedik olayların bir parçası da değildir; çünkü insan bunların üstesinden gelemez; oysa yabancılaşmanın üstesinden gelebilir; ortadan kaldırılabilen bir kötülüktür o; üstesinden gelinmesi sadece istenilen değil, zorunlu da olan bir kötülük.

Zihin dünyasında bir olay olarak, felsefi bir görüngü, kendine yabancılaşmış bir ruh(tin) da değildir. Marx, Hegel'in "benim gerçek insan varoluşum, felsefi varoluşumdur" görüşünü reddeder. Soyut kavramsal bir sistem içinde kalan bir sürece ilgi duymaz o; yabancılaşmayı meydana getiren gerçek ve somut yaşam koşulları üzerinde durur.

Yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi sorununa geçerken, Marx, emeği alınıp satılabilen bir meta gibi kullanan bir sistem içinde, yabancılaşmanın üstesinden gelinemeyeceğini gösterir; bunun da ilk sebebi, bu sistemin özünde insanı insanlıktan çıkaran bir sistem olmasıdır, buna insan elbet ebediyen katlanamayacaktır; ikincisi ise özünde haklı olan ilk bunalımlar döneminde, ekonomik açıdan olası ya da hatta kaçınılmaz olan bir şey, uluslararası tekeller, otomasyon, uluslararası-karşılıklı bağımlılık ve banka maliyeciliği döneminde bundan böyle olası görülememesidir. Bu evrede kurtuluş ancak, denetlenemeyen pazar (piyasa) mekanizması yerine, insanın birlikte emeğinin denetlenebilen ekonomisini geçirilmesiyle mümkün olabilir. Son olarak diyebiliriz ki, aşma hemen sadece bir ahlaki görev, "...melisin" "...malısın" demek değildir. Bu işin eleştirmenlerinden kimine göre, yabancılaşmanın üstesinden gelme çerçevesi içinde Marxçılığı yorumlamak, insanın yabancılaşmasının üstesinden gelinmesi doğrultusunda sadece ahlaki bir isteğe bel bağlamaktır. Oysa Marx, değişmeye hakikaten ethik, yani içinde hakikaten insani bir varoluşu yaşamanın mümkün olduğu durumu yaratacak tek yol gözüyle bakar.

Marx'ın yabancılaşma kuramında başka bir köklü öğe daha vardır; bu, tüm yabancılaşma ve insanlığından-sıyrılma biçimlerinin anahtarıdır. Asli temeli ticari olan piyasa kuralları-

nın, yani alıp-satmanın egemen olduğu, üretimin eninde sonunda kullanım için değil de, eninde sonunda yine yeni yatırım sermayesi yaratmak için yapıldığı bir toplum, lüks yaşamın yozlaşmış formlarını, yasal sistemlerini, kurumlarını, ticarileşmiş bir basını ve eğlence sanayisini, köklü toplumsal çöküş ve suçluluk alanlarını içerir. Toplumsal yaşamın para düzeyine düşürülmesiyle ilintili o belirtilerden hiçbiri bu belirtileri onarmakla ya da vaaz vermekle de ortadan kaldırılamaz.

Marx'ın ilk yazıları yabancılaşmayla ilgilidir. Eleştirmenler bunun bazen bir acemiliğin, ütopyacılığın, felsefi idealizmin ifadesi olarak görüyorlar: Onlara göre, geç dönemindeki Marx, yabancılaşmayı, hümanizmayı ve daha başka idealist nitelikteki kimi şeyleri, kuramsal bir sistem içinde inceden inceye hazırlanmış, hesaplı bir ekonomi ugruna bir yana atmıştır. Bize göre böyle bir tavır, Marx'ın yapıtlarında: **Alman İdeolojisi, Kutsal Aile, Grundrisse** ve **Kapital**'de, yabancılaşma fikrinin Marx düşüncesinin temeli olarak hep sürüp gittiğinin bilinmemesinden ileri gelen üzücü bir sonuçtur.

Marx araştırmasına 1844'te[4] yabancılaşma konusunu incelemekle başlamıştır; çözümlemesinin sonucunu ve yabancılaşmanın aşılması umudunu ifade ettikten sonra, çalışma hayatının geri kalanında, başka bir şeyle uğraşmamıştır. O, insanoğlunu, yalnızca ücretlerin nasıl yükseltileceğini ya da işsizliğin nasıl giderileceğini araştırma yolunda görmemiştir, ya da kapitalizme daha ahlaki, daha ütopyacı bir alternatif bulmaya çalışmamıştır. İnsanlara, bütün bu yabancılaşma formlarını nasıl aşacaklarını, bu aşmanın sadece istenecek bir şey değil, giderek daha da ivedi bir **zorunluluk** olduğunu, çünkü gelişmenin son evrelerinde kapitalizmin korkutucu bir biçimde kararsızlaştığını ve şiddet gösterdiğini, insanlığı hızlı bir çöküş ve genel bir yıkımla tehdit ettiğini göstermiştir. Marx gelip geçici bir çare sunmamıştır; tehlikeli bir biçimde artan bir yabancılaşma eğilimini, gitgide azalan bir yabancılaşmaya, dolayısıyla, nihai giderilmesinin olasılığını gösteren bir yabancılaşmaya çevirme yolunu işaret etmiştir.

Yabancılaşma, diyalektik bir süreç içinde, kendi yerinde görülmüştür; bundan ötürü, insan, onu yaşamak ve ona başkaldırmak yoluyla kendi benini yaratır ve böylece kendini gerçekleştirir. Marx'a göre, onun devindirici ve yaratıcı ilkesi, gerçeklikte içkin olan, olumsuzlamadır. İşte bu yüzden yabancılaşma,

kapitalizmin başlatmış olduğu gelişmedeki eksikliği, ister istemez eşyalar gibi karşılanan milyonlarca insanın çileli halini ortaya koyar; çünkü onların kesin makinalaşma içindeki rolleri, kendilerini sistemin otomatik yasalarına bağlı kılar; bunların da ne denli yıkıcı oldukları açıkça görülmektedir.

Yabancılaşma, **1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları**'nda bir yandan Hegel'in Saltık Zihnin yabancılaşması kuramına, öte yandan insan özünün Tanrı'da dinsel yansıması düşüncesine karşıtlık içinde ele alınmıştır. Marx, kapitalist düzendeki insan halini, sınıflara bölünmüş toplumun, makinaların sahiplerine emeğini sattığında ucretli işçinin sömürülmesinin çarpıtılmış ifadesi olarak görüyordu. Buradan şu sonuca varıyordu: Yabancılaşmayı ortadan kaldırmak için, üretim araçlarının sınıfsal tekelciliğini, makinaların özel mülkiyetini ortadan kaldırmak gerekiyordu.

Erken dönemindeki Marx'ın kimi eleştirmenleri, **Elyazmaları**'nı Marx Hegelciliğinin en yüksek çizgisini gösterdiği üzerinde duruyorlar. Ama, kuşkusuz, bu yanlıştır. Çünkü kitaptaki ilk dört deneme tamamen ekonomiktir ve Ricardo ile Maculloch gibi, Marx'ın zamanındaki klasik ekonomistlerce betimlenmiş biçimindeki ekonomik sistemde yaşayan ücretli işçi olarak insanla ilintilidir. Bu denemelerde Marx, hem Hegel, hem de Feuerbach'ı reddeder, yabancılaşmanın asıl nedeninin kapitalist ücret sistemi olduğunu, Hegel'in inandığı gibi, bir kendi bilincine erme evresi ya da din olmadığını gösterir

Kapitalist ekonomik yasalar altında emek ürünü, yani meta, her şeyden önce kullanım değeri olarak değil, satılık mal olarak vardır. İnsan etkinliğinin doğasını ve ereğini, bundan böyle belirleyen şey, "satılık nesne"dir, böylece, yaşama hizmet edeceği beklenen gereçler, onun özü ve amacı uzerinde egemenliklerini kurarlar ve insan bilinci de maddi üretim ilişkilerine kurban edilir. İşin daha da kötüsü, yeni yasalar bir kez yürürlüğe girdi mi, artık insani niyet ve denetimden bağımsız olarak işler giderler; o zaman bu denetimsiz ekonomi, tüm insani ilişkiler üzerine, ekonomik kaynakların durumu üzerine, hepsinin de daha ötesinde, bunların dağıtımı ve tüketimi üzerine yasalar koyar. Ancak, sistemin bu insanı şaşırtıcı niteliği bir kez iyice anlaşılınca, o artık hiç değişmeyen bir doğa yasası imiş gibi görülmez, ekonomik koşullar oldukları gibi, yani insanlığın tam olumsuzlanması olarak ortaya çıkıverir.

Böyle bir sistem içinde insan yetilerinin hiçbiri gelişemez. İnsan, hakiki bir insan, yani sağlam-sağlıklı bir insan olamaz. Çünkü insanın yetileri, ancak, arkadaşlık, karşılıklı anlaşma ve iş içinde, insani kaynakların gelişmiş zenginliğini ortaklaşa çıkar yolunda, öbür insanlarla birlikte en iyi bir biçimde kullanıldığında gelişebilir.

Bireyci toplum, hakiki insan toplumunun bir karikatürüdür; çünkü burada insan öylesine yalıtlanır ki, onun, öbür insanlardan bu kopuşu, onun doğal varoluş biçimi olarak görülür ve aralarındaki insanı bağın özsel olmadığına inanılır, olumlu ve birliksel nitelikteki toplumsal yükümlülükler bile artık hoş karşılanmaz olur. İnsan, başkalarının amacına hizmet eden bir araç olur sadece ve boylece, sırf bir meta gibi kullanılır, "yaban güçlerin oyuncağı" olarak kendini görmeye başlar.

İmal edilen bir nesne, ekonomik bakış açısından, sadece satış için bir meta olduğunda, kullanım değeri değişim (mübadele) değerinden ayrılır ve yalnızca, varoluşunun bir niteliğiyle uygun olarak işlem görür, yapılır, satılır, dağıtılır. Bunun sonucu olarak, bizim hepimiz, alıcılar ve satıcılar ötesinde artık bir şey değilizdir. Değişim değeri, yani para, en yüksek değer olur ve yaşamlarımızı biçimlendiren bir guce dönüşür. Her insan, dünyayı kazanç zihniyeti içinde karşılamak ve elinden geldiğince her şeye yalnız kendi adına sahip çıkmak amacını gütme zorunda kalır. Ne ki, Marx'ın söylediği gibi: ister nesneye, ister paraya, ister insanlara sahip olmakla sadece, insan hiçbir şey gerçekleştiremez. Mülk ya da para kazanılmasının başat bir rol oynadığı bir dunya, insan varlığının gerçekleşmesini istemez.[5]

Bu durum, başka yaşamlardan, ve ayrıca, insanın hakiki, insani beninden, yabancılaşmadan ayrı düşünülemez, bu da bir iç üzüntüsü ve korku durumudur.

Kimi zaman modern ekonomistlerin kendi tünellerinden ışığa çıktıkları görülüyor (sık sık rastlanılmayan, ferahlatıcı bir şey bu). Örneğin, Prof. Galbraith, "bütünüyle para kazanmaya kendini vermiş bir toplumun değerleri, her bakımdan güven verici olamaz" diye bir açıklamada bulunuyor. Bu söz sadece ahlaki bir yargı değildir; çünkü, sistemin kendisi her yıl daha da tehdit edici olmakta. "Öfkeli bir Tanrı, kapitalizmi iç çeliş-

kilerle donatmış." Öte yandan, Prof. Mac Pherson da ekonomik bireyciliğin zorunlu bir sonucu olan, kaçınılmaz yoksunlaşma üzerinde duruyor: "İnsan yığınlarını mülksüz koyarak, kimi insanların üretim araçlarını kendilerine mal etmekte ve denetimlerini ele geçirmekte serbest bırakırsak, insanlığın büyük bir kesiminden tüm insanlığı esirgemiş oluruz."[6]

Refah Devleti anlayışı da bunun önüne geçemez ya da onu tersyüz edemez; çünkü, böyle bir şey olursa, toplumun üretici emek gücünü yaşatabilmek için Refah Devleti'nin bel bağlamış olduğu kapitalist girişim sona erer; öte yandan, toplum, gerek yiyecek, gerek giyecek, gerek konut ya da daha başka herhangi bir yararlı iş ortaya koyabilmek için, birkaç yatırımcıya kâr sağlayacak bir girişim dışında, daha başka bir yolda düşünemez. İnsanların çoğunluğu böyle bir düşkırıklığına düştüğü zaman da, bizler hep birden, efendilerimiz ile, ayni putun (fetişin) önünde yerlere kapanan duacılar oluruz.

Bu durumun karşımıza çıkardığı köklü akıldışılık, teknik ilerlemesinin zirvesine ulaşmış, ama yeni dünyanın eşiğinde durup bekleyen, sınırsız potansiyel kaynaklarla ve büyük bir sefalet yığınıyla karşı karşıya kalmış, çaresiz ve şaşkın bir insanı imler. Bunun bütün düşüncemiz ve duygumuz üzerinde yapmış olduğu etki, insanın boşa çıkmasının kaçınılmazlığı ve yaşamdaki akıldışılığa inanç, çağdaş edebiyat ve felsefede, toplumun bütün sınıflarında yaygınlaşmış olan nevroz halinde görülebilmektedir.

Yabancılaşma konusunda Marx'ın konumunda en önemli nokta, onun insan doğasıyla ilgili kuramıdır kuşkusuz. **Kapital**, ilk kez 1844'te bildirilmiş olan görüşün özetlenmesiyle başlar: İşbirlikçi (co-operative) emek sayesinde doğayı denetimi altına alıp gereksemelerini karşılarken, insan, kendi öz kişiliğini de kurar. Kapitalizm döneminde yabancılaşma, bir yandan doğanın denetimi sürecini yürütürken, öte yandan insanın kişiliksizleşmesine yol açarak geriye doğru işler. Ancak yabancılaşma aşıldığında, insan yabancılaşmayı (artırmadan çok) azaltma sürecine başlayabilir ve böylece tüm insani gizilgüçlerinin gerçekleşmesine daha da yaklaşır.

Marx'ın "hümanizma" dediği de budur; biz de bugün ona Marxçı hümanizma diyoruz. Gelgelelim Althusser, bu hümanizmanın ilkece idealist nitelikte olduğu, özü metafizik bir insanı

öncül olarak koyduğu ve buradan insanların kendi varlıklarını türettikleri bahanesiyle, bu görüşe acımasızca saldırıyor. Bu yüzden ona Marxçı anti-hümanizma adını veriyor; Marx'ın yazılarında karşılaştığımız felsefi insan mithos'unun da "küllere dönmüş" olduğunu öne sürüyor.

Marxçı insan görüşünün, bir soyutlamanın, önceden var olan Platonik bir saltık olarak genel idea'nın şeyleşmesinin, gerçek bir aşkın'ın, yeryüzü ötesi bir kendiliğin (Zihin alanında yeri olan insan'ın) kabulü olduğu söyleniyor. Ne var ki, Marx, Althusser'in bu denli kuvvetle karşı çıktığı fikirleri inceden inceye ele alıp kotarırken, bireysel insanlarda ete-kemiğe bürünen soyut bir kendilik kavramını toptan reddettiğini, insandan söz ederken, her vakit alnının teriyle ve ellerinin emeğiyle yaşamını sürdüren, kanlı canlı insanları kastettigini belirtmeye de özen göstermişti. Dediği de şuydu: Ortaklaşa bir işbirliği hayatını yaşamak, birleşmek, birlikte çalışmak ve arkadaşlık içinde yaşamak, insanın doğasından gelir ve sadece bunu yaptığı zaman o insan olur. İnsan, "toplumsal ilişkilerin bütünlüğüdür" dediği zaman, anlatmak istediği de budur onun. Sınıflı bir toplumda, özellikle de kapitalist bir toplumda, alınıp satılabilir bir meta olarak başkalarıyla insani-olmayan bir ilişki içinde olduğundan, o, bu koşullar altında gerçek bir insandan **daha az** bir şey olmak zorundadır; çünkü yabancılaşmıştır o. Marx, insan sınıfsız bir toplumda tam toplumsal bir varlığa erişinceye değin, hakiki insan doğasının gerçekleşemeyeceği (fiilen yerleşip oturamayacağı) kanısındadır.

Sosyalizmin amacı sınıflı toplum ötesinde sınıfsız topluma geçmektir; sınıfsız toplumdan da Marx'ın anladığı, farkların, ayrılıkların bulunmadığı bir toplum duzeni değil; bir azınlığın zenginleşip, çoğunluğu ayni yoldan gitme olanağından yoksun bırakarak, yaşamlarını gerçekleştirdikleri bir durumun artık kalkmış bulunduğu bir toplumdur. Bir meta olarak insan emeğinin (dolayısıyla insanın kendisinin), satın alınması ötesine geçerek, tam işbirliği ve karşılıklılık dünyasına gireriz; (kendimizi) gerçekleştirme **koşulları** burada kurulmuştur. İşte bu da **aşma** sürecidir, yani daha az insani olanın kaydırılıp yerine tam olarak insani toplumun geçmesi sürecidir. Sosyalizme geçiş de tam işte budur. İnsanın tüm olarak nasıl insan olacağı sorunudur.

İnsan, tektük kalmış birkaç yağmacı hayvandan farklı olarak, özünde komünal bir hayvandır; toplumun yükümlülüklerini kabul ederek ve buna karşılık ondan kazançlar sağlayarak, insani arkadaşlığı yaratmak, beslemek ve yaşatmak gibi başkalarınca kabul edilmiş yükümlülüklere uyarak toplum içinde kendini bulur, kendi olur. Kapitalist toplumda da insan yine "toplumsal bağıntıların bütünlüğüdür"; ama, işbirliği bağıntıları, orada, rekabet bağıntılarıyla çelişirler ve kısmen geçersizleşirler. İnsan, ancak, üretimin, kamu çıkarını gözeten toplumsal denetimi ve ortaklaşa sahıplığı temeline dayalı toplumsal bağıntıların örüntüsü içinde kendini bulur, kendi olur. Marx'ın, "soyutlama göklerinden yeryüzünün gerçek toprağına indirilen insan türü kavramı, toplum kavramı değilse, peki başka nedir?"[7] derken, anlatmak istediği işte budur.

İmdi, yabancılaşmanın, insani gerçekleşmenin, hümanizmanın eleştirmenleri, **aşma** fikrine de, bunun yanı sıra, Marx'ın, insanlığın ilk günlerinden türüyormuş gibi gördüğü ve bugün de sosyalizme yavaş yavaş geçmekte olan kapitalist toplumumuzda da yine görmüş olduğu **tarihsel süreç** kavramına da kuvvetle karşı çıkıyorlar. Onlara göre bu da yine ideolojik, Hegelci ve idealist bir nitelik taşımakta ve **Ekonomi Politiğin Eleştirisi**'nin[8] önsözünde Marx'ın bu konu üstüne yazdığı özet de, işçi sınıfı hareketi tarihinde tahribata yol açmış olan Hegelcilik ve evrimcilik olarak betimlenmekte.[9]

Ama bütün bunlar atıldıktan sonra, Marxçılığı düşünmenin artık nasıl olanağı kalır? diye sorulacaktır elbet. Althusser'in yanıtı şöyle olacaktır: Bu gibi şeyler, 1845'e değin genç Marx'ı gerçekten belirginleştirirse de, bu tarihte o, bütün bu fikirlerle ilgisini büsbütün kesmiş bulunuyordu; bu tarihten sonra da, o fikirler; sadece şurda burda arada bir karşılaşılaşılan, rastlantısal ve talihsiz bir eski kalıntı olmak dışında, bir daha hiç görünmezler ve **1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları** ile ilk yazılarından birkaçı dışında başka bir yerde gerçekten geçmezler, bundan ötürü, bütün bunları bizim düpedüz reddetmemiz gerekiyor.

Üzülerek karşılıyoruz bu görüşü; çünkü, yabancılaşma ile onun aşılması teması, Marx'ın bütün yazılarında sık sık karşımıza çıkmaktadır. **Alman İdeolojisi**'nde en keskin çizgileriyle görülmektedir; hem de Marx'ın bu fikri tümüyle reddettiğini açı-

ğa vurduğu söylenen konuda. Öte yandan, **Kapital**'de de tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır; ama her zaman Almanca **Einfremden** sözcüğü ile değil, kapitalist ekonomi yasasının tuzağına düşmüş insanlığın yoksunlaştırılması ve aldatılması anlamında kesinlikle. Marx burada şunları yazıyor:

"Bir bütün olarak kapitalist üretim biçimlerinin, çalışma araçlarına ve ürüne, işçinin aleyhine olarak, vermiş olduğu bağımsızlık ve yabancılık niteliği, makinalaşma yoluyla tam bir antagonizmya dönüşmüştür.[10]

Kapital, kapitalist düzen aşılacak ve insanın gizil-güçleri nihayet kendilerini gerçekleştirebilecek bir tarzda, büyüyen çelişkilerin nasıl yabancılaşmanın yadsınmasını da gerektirdiğini gösterir.

Bu işin gerçekleşmesine yol açan tarihsel süreç görüşüne sırtını dönmek bir yana, Marx, tarihsel sürecin başlatıcısı ve denetleyicisi olmanın insanın nasıl temel görevi olduğunu; kapitalizmin ekonomik yasaları ve "meta fetişizmi" aracılığıyla, bu görevin nasıl boşa çıkarıldığını ve yabancılaştırıldığını açıklar. Ne var, kapitalizm aşıldığında, insan artık "kendi doğal ve sonradan edinilmiş güçleri"ni geliştirmekte özgürlüğe kavuşmuştur.[11]

Buradan ancak şu sonuca varabiliriz: Marxçılıktan bu kavramların çıkarılıp atılması, onu yıkar. "Yabancılaşma kavramının, **Kapital** de içinde olmak üzere, Marx'ın tüm düşüncesinin özeğini oluşturduğu görülmektedir."[12]

İnsanın bu aşmayı nasıl fiile çıkaracağı sorununa dikkatli bir düşünce ile yaklaşmak gerekir. Eğer bu, salt düşüncenin ya da insanın moral coşkusunun gücüyle olmuyorsa, neyle oluyor? Kapitalizmi nihai bunalımına sürükleyen ve birbirinden bağımsız bir yığın irade aracılığıyla işleyerek, olasılıkla bir sosyalist ekonomi yaratan ekonomik yasanın mekanik bir tarzda işlemesiyle mi oluyor? Ve bu arada insanlar, tarihin gelgiti üzerinde hızla gelip geçerken, bu işe razı mı oluveriyorlar ve ellerinde olmadan katılı mı veriyorlar?

Asla Marx'ın düşüncesi olamaz bu. Çünkü o, bilinçli insan eylemleri dışında, başka bir yolla tarihin işleyeceğini kabul edemez. İnsan, Marx'ın dediği gibi, "dış dünyayı etkiler ve onu değiştirirken" doğayla karşı karşıya gelir ve varılan sonuç, bir **toplumsal** emeğin sonucudur, "işbirliğinin dolaysız ürünüdür";

bununla "o, bireysel sınırlarını aşar ve bir türün", yani **homo sapiens** türünün, "bir üyesi olarak, kendisine ait olan yetenekleri geliştirir. İnsan bir toplumsal hayvandır. Toplumun bir bireyinden öte bir şey olsaydı, herhalde içine kapanmış, gerçeklik duygusunu yitirmiş, bir hasta kişi, bir budala" olurdu. İnsan türünden Marx'ın anladığı da budur. Hem tarihi yapan ve hem de dünya ile insanın kendisini değiştiren, insanın dünyadaki toplumsal etkisi ve tepkisidir. O, insan doğasının sürekli bir dönüşümüdür. Gelgelelim, hakiki Marxçı olduklarını ateşli ateşli ilan eden bu eleştirmenler, bu tarihsel süreci toptan reddetmeye çağrı çıkarmaktalar.

Peki ama onun yerine ne koyuyorlar sonra? Otoriter bir sisteme bağlanmış, **Kapital**'den çıkarılma ekonomik kuramı mı? Ama böyle bir otoriter sistemin kendisi de yabancılaşmanın özel bir biçimi değil midir? Çünkü, Marx, her türlü ayrık **açıklama kuramını**, bir yabancılaşma örneği olarak görür. Diyalektiğin özü, kendisiyle uğraştığımız sırada, fiili bir durumun anlaşılmasındaki canlı birliktir (bütünlüktür). Marx'ın **praksis** dediği budur.. Marx, hiçbir yerde, daha sonra bir çeşit tanrıbilimi, zihnin ürettiği bir soyutlamalar ağı olan ve bütün sistemler gibi ister istemez hayatla bağdaşmayan bir sistem, bir açıklama kuramı yaratmış değildir. Kierkegaard'ın dediği gibi, "katışıksız, saf bir mantık sistemimiz olabilir, ama bir varoluş sistemi kuramazsınız."

Marx, bu kuram ve pratik çatal-ikilisini **(dichotomy)**, düşünsel emeği el emeğinden, kuramı pratikten (daha sonra soyut kuramınızı gerçekliğe uygulasanız da), dünyayı **açıklamayı** dünyayı **değiştirmekten**, zihni maddeden ayırdığınızda yapmış olduğunuz ayrımla bir görür. Bütün bunlar birer yabancılaşma örnekleridir. Bütün bunlar tümüyle mülk sahibi ile işçi arasındaki karşıtlık, sınıflı bir toplumun ikiyanlılığı ya da insanla onu insanlıktan-sıyıran ekonomik yasa arasındaki karşıtlıkla ayni örüntüdendir. İşte bu yüzden Marx, dinde, felsefede, ailede, ekonomi politikte ve de insanın yoksunlaştırılmasında, ayrı ayrı yabancılaşma biçimleri görür. Bunların hepsi de, içinde insanın gerçekten insan olduğu o biricik birliğe, (bütünlüğe) şiddetle aykırıdır.

Yabancılaşmanın en açık ve korku salan biçimi, kendilerinin ortaya koydukları ekonomik sistemle ancak yaratılmış bu-

lunan ve sonra da, genel çekim yasası gibi bir doğa yasası olarak kabul edilmiş olan bir ekonomik yasalar sisteminin yaratılmasıdır. Bu yaratının egemenliği altında, insan bu karmaşık sistemin ve nesnel, kendiliğinden-varolan ve değiştirilemeyen bir şey gibi görünen işleyişlerinin naçar kurbanı olur. Marx'ın dediği gibi, "insan beyninin ürünleri, yaşamla donanmış bağımsız, canlı varlıklar gibi görünürler."

Bu şeyleşme ya da bir düşüncenin bir şeye dönüşmesi, birçok benzer nesne için, sözgelişi elmalar, armutlar ve erikler için "meyva", ya da köpekler, filler, inekler ve kurtlar için "memeliler" gibi genel bir terim (bir soyutlama, dolayısıyla-bir gösterge) bulduğumuzda ve sonra da, sözgelişi, "olümsüz ve aşkın meyva"nın, elmalar, armutlar[13] gibi kendini dışavurduğunu söyleyerek, bir "idea"ya, yüksek ve köklü bir gerçeklik verdiğimizde ortaya çıkan, soyutlama şeyleştirmesi **(hypostatisation)** olarak da açıklanabilir. İdea'ların, ilkelerin, yasa sistemlerinin, ahlaki fikirlerin kendilerini içeren genel terimin doğmasına yol açan gerçek şeylerden (nesnelerden) **önce-geliyormuş** gibi, kendi başlarına bir varlık ve bir yetke kazanabilmesi işte bu yolla oluyor. Nitekim Hegel de bütün varlığı İdea'dan yine bu yolla türetmişti; ama Feuerbach ile Marx, bütün idea'ların, varolan şeyler, durumlar, olaylar hakkındaki fikirler olduğunu vurgularlar Bu yüzden bir kuramın, bir felsefi sistemin, kapitalist ekonomi yasalarının, Katolik tanrıbiliminin yetkesi, sözümona **varoluşu** ve bağımsız hakikati, gerçeklik üzerinde hükmünü sürdürebilmektedir. Bu ise hakıkatin tam bir ters yuz edılmesi demektir. Ama dahası var: Bu gibi sistemlerin her biri, üzerinde sonsuz kez durulup tartışılır, inceden inceye işlenir ve bir öğretiler kompleksine dönüştürülür, sonra da yönetici kimselerin eline yasal mevzuat olarak verilir ve kullanılır.

Şeyleşmiş yasa sistemindeki bu zorbalığı ekonomide, tanrıbilimde, hukukta ve felsefede de görmekteyiz; her sistem yalnızca düşünsel bir hata olarak değil; yaşantıdaki çatal-ikilinin bir kolu olarak ortaya çıkar; bu durum, sınıflı toplumda, mülkiyeti elinde tutan sınıf ile işçi sınıfı diye yapılan ayrımda· işçilerin, sanayideki mülkiyetsiz durumundan kaynaklanan ekonomik yasaya ve sınıf egemenliğine bağlı kılınmasında çok açık bir biçimde görülür.

Ama işin asıl şaşırtıcı yanı şudur: Marxçılığın kendisi de şeyleşebilir, yasaları ve kuramları şeyleştirilebilir; insana dayatıl-

mış olan otoriter bir doğma sistemi olarak gelişme gösterebilir. Ne var ki böyle bir durum, kimi sosyalizm biçimlerinde de, yönetenlerle yönetilenler arasında bir çatal-ikili, ideolojik düzeyde bir yabancılaşmaya dönüşen, toplumsal düzeyde bir yabancılaşma hâlâ sürüp gidiyorsa ancak karşımıza çıkabilir; çünkü, böyle nihai ve otoriter bir biçimdeki herhangi Marxçılık sistemi de yine "ideolojiktir" ve böyle sistemler de vardır.

Nerede böyle bir sistem varsa, nerede manevi emek ile maddi emek, zihin ile madde, kuram ile pratik, Tanrı ile insan, yönetici ile yönetilen çatal-ikilisi sürüp gidiyorsa, şu ya da bu türden sınıflar hâlâ kaldırılmamış ise, orada yabancılaşma sürüp gidiyordur.

Şeyleşmiş soyutlamaların ve şeyleştirilmiş kavramsal öğretilerin, yabancılaşmış ideolojinin bir başka türlüsünü oluşturan; **Kapital**'den çıkarılmış, bütünüyle yeni bir ekonomik sistemle karşılaştığımızda da yine ayni şey olmuyor mu? Şurası açıktır ki, Marx'ın yazılarında herhangi bir yerde, böyle bir tutumu bağlayıcı herhangi bir yaptırım yoktur. Gerçekten o bu tür kuramlara karşı amansızca bir savaş açmıştı. İşin ilginç yanı şudur ki, pratik üzerinde nihai yetkesi olan yeni öğretisel ortodoksluğun temsilcileri, İdea'nın, Hegel'de görmüş olduğunuz biçimiyle, şeyleştirilmesini reddetmekte de çok hızlıdırlar; gelgelelim, tıpkı Hegel'in tarihi ve onun pratiğini Saltık İdea'dan türetmiş olduğu gibi, yeni doğmatikler de tarihsel pratiği Saltık Ekonomik Sistem'den kaynaklandığını kabul ederler. İşte size yabancılaşmadan türeyen ve onu sürdüren iki yetkin ideoloji örneği.

Son bir sözumuz daha var söylenecek. Bugün varolan kimi sosyalist toplumlarda, hem yabancılaşmanın, yani ayrıcalıklı ve otoriter siyasal grupça yönetimin ve hem de katı bir öğretisel sistemin var olabildiği ileri sürülüyor sık sık. Bu nasıl oluyor? Marx da görmüştü bunu önceden açık bir biçimde. **Mülkiyete sahip olan** bir sınıfın ortadan kalkmasının (sosyalist toplumlarda geçen budur), özgürleşmeyi, eğitimi, devlet aygıtında yeniden kuruluşu ve amacı özgür insan yetiştirmek olan demokrasiyi mümkün kılmış olan koşulları yaratacağını söylemişti; bunun ötesinde başka bir şey dememişti. **Gotha Programının Eleştirisi**'nde ayrımsal ücretleriyle geçiş döneminde, yani "her insana gereksemelerine göre" şeklindeki ideal dağıtımın **henüz**

egemen olmadığı bir dönemde, "hakkın, toplumun ekonomik yapısından ve onunla koşullanmış olan kültürel gelişmeden asla daha yüksek düzeyde olamayacağını" belirtmiştir. Yalnız geleceğin toplumunda, yani "başarı engellerinin artık üstesinden gelinmiş olmakla birlikte, gene de yapılacak çok işi bulunan bir toplumda, insanlar, yüzyıllardan beri bilinmekte olan ve binlerce yıldır yinelenen toplumsal yaşamın temel kurallarına uymaya yavaş yavaş alışacaklardır."

Marx, temel kuramsal yapıtlarını tamamladıktan sonra, toplumcu düzene *ani bir geçişten* ya da hatta yakın bir devrimden ne söz etmiştir, ne de böyle bir kehanette bulunmuştur. Onun çok uzakta gördüğü değişiklik anı, yabancılaşmayı kaldıran koşulları yaratacak siyasal zaferden sonradadır. Sosyalizasyon, yabancılaşmanın sonu demek değildir. O yine sürüp gidecektir. ama farklı ve çok daha denetlenebilir bir biçimde; kapitalizmin sonuna doğru da büyümesi artık duracaktır; ama bundan böyle, toplum tam sosyalist toplum doğrultusunda geliştikçe, durmadan azalacaktır.

NOTLAR:

(1) Hegel'e göre, Saltık İdea'nın bir gelişme biçimi olan toplum gelişmesi, zihnin maddede yansımasıyla, kendi hakiki doğasına yabancı bir maddi biçimde, zihnin yabancılaşmasıyla olur. Zihin ile yabancılaşmış biçimi arasındaki savaşım yoluyla, daha yüksek biçimler meydana gelir. Yabancılaşma süreci, saltık bilginin nihai aşamasına yol açan, zihnin gerçek varoluş biçimidir. Daha yüksek bilinç düzeyinde, zihin nesnede kendini tanır ve ikicilik ile antagonizm duygusunu yener. Feuerbach ile genç Hegelciler yabancılaşmayı, insanın hakiki özünün yitirilmesi, dolu dolu yaşamdan, özgürlükten ve doğasındaki gizil-güçlerin karşılanmasından yoksun bırakılması gibi gördüler.

(2) Marx, **1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları.**

(3) Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştirisine Giriş** (Bottomore çevirisi).

(4) **1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları.**

(5) K. Marx: **1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları.**

(6) Mac Pherson, **The Political Theory of Possessive Individualism.**

(7) K. Marx, **Werke**, c. 27, s. 425.

(8) Baştaki üç sayfayı kaplayan ve o hetkesçe bilinen pasajdır bu: "Gelişmelerinin belli bir evresinde, maddi üretim güçleri, varolan üretim ilişkileriyle çelişkiye düşer", vb. vb.
Pasajın tümü, hiç kısaltılmadan, Lenin tarafından iki üç yayınında aktarılmıştır: **Toplu Yapıtlar**, (1930 baskısı) c. 18, s. 25.; **Karl Marx**

Üstüne ve **Halkın Dostları Kimlerdir?** Ama Althusser yine şöyle der: "Bir an bile olsun Lenin bu sayfaların etkisinde kalmamıştır."

(9) **Kapital'e** Althusser'in önsözü.

(10) Marx, **Kapital**, c. 1, Kısım 15, Böl. 5.

(11) Marx'ın yayınlanmamış çok önemli bir yapıtında, **Grundrisse'de**; daha sonra **Kapital'de** ve daha başka yapıtlarında ortaya koyacağı kuramlarının gelecekteki bütün gidişini içinde özetlemiş olduğu bu olgunluk dönemi yapıtında, yabancılaşmanın temel bir kavram olduğunu, özel olarak 300 kezden fazla üzerinde durulduğunu, yukarda kısaca özetlenen tarihsel sürecin daha sonraki kitaplarının çerçevesi olarak geliştirildiğini başka bir yerde söylemiştik. **Grundrisse'nin** tarihi 1857'dir, yani bütün bu fikirlerin birbiriyle ilgisinin tamamen kesilmiş olduğu varsayılan dönemden yirmi yıl sonra.

(12) David McLellan, **Karl Marx, Edrly Texts'e** giriş Marx'ın düşüncesinin bu temel yanının anlaşılmasına son çalışmalarının getirmiş olduğu katkıdan dolayı. McLellan ile İstvan Meszaros'a çok şey borçluyuz.

(13) Marx ve Engels, **Kutsal Aile**, s. 79.

TÜSTAV

YABANCILAŞMA SÜRECİNDE BİRİNCİL VE İKİNCİL ŞAHISLAR

H. S. BATİŞÇEV*
Türkçesi: Yakup ŞAHAN

Kapital'de Marx, insanın toplumsal-yaratıcı doğası ile ilgili anlayışını somut bir biçimde ortaya koymuştur; hem de, insanda böyle bir niteliğin varlığını hiç belli etmeyen, tersine, bu konu ile ilgili karşıt bir anlayışı esinler gibi görünen olguların derin bir incelemesiyle yapmıştı bunu. Gerçekten varolan varlığın bulunduğu ve bu varlığın son kertede insan-dışı gibi göründüğü yerde, insani gerçeklik üstüne derin bir görüş edinebilmişti.

Bir eleştirmene göre, Max Frisch, "kazılarını" ustaca yürütmüştü; çünkü, kahramanının (**homo faber**'in) hergünkü görüntüsünün ötesine geçerek, halis insanı günyüzüne çıkarmıştı. Karl Marx ise, "kazılarını" bütun bir toplumsal sistem ölçeğinde yürütmüştü. Bugun bizler, böylesi "arkeolojik" araştırmaların başarısına geniş ilgi duymaktayız.

Ancak Marx'ın kendisinde, son derece paradoksal görünen bir durumla karşı karşıyayız yine de. **Kapital**'in yazarı, bir yandan, tarihin bir eseri ve ayni zamanda onun daimi bir öncülü olarak insandan söz ederken, şu olgudan yola çıkıyor: Bir öncül olarak da insan, "sadece kendi eseri ve ürünüdür"[1] Toplumsal bağları ve ilişkileri içinde ele alındığında, toplumsal insan,

---

* H.S. Batişçev (Doğ. 1932): Bilimler Akademisi, Felsefe Enstitüsü üyesi. Yapıtları: **Diyalektik Mantık Kategorisi Olarak Çelişki, Felsefi Bir İlke Olarak İnsanın Etkinlik Özü.**

kendi tarihinin yaratıcısı ve dolayısıyla (bu anlamda), kendisinin de yaratıcısı oluyor; o zaman, sadece, İnsan'ın somut tarihi yapıcı etkinliklerinin mantığını bilmek gerekiyor. Ama öte yandan, K. Marx, ancak "ekonomik kategorilerin kişileştirilmesi"[2] niteliğiyle ele alındığında anlaşılabilir olan insanları inceliyor. Bunların her birini de bir ürün olarak, sadece toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak belirginleştiriyor. Ne var ki, tarihin ve kültürün yaratıcısı olarak insan savı, bunlara doğrudan doğruya uygulanamıyor. Çünkü, insanlar, "kendi urünleri ve eserleri" olarak davranış göstermiyorlar; daha çok, "ekonomik karakter-maskeleri"[3] takınan, şeyleşmiş rollerinin gitgide içine giren, belli bir veçhe göstermeyen kişilikler olarak görünüyorlar.

İnsanı bir "ekonomik kategori kişileşmesi" durumuna indirgeyen eğilim, her şeyden önce, sınıflı toplumların tarihinde fiilen yer alan bir olgudur. İşte buradaki sorun, bu eğilimi açıklamak, yani "ekonomik karakter-maskeleri" ile çok büyük ölçüde özdeşleşmiş ve kişiliksiz-şeyleşmiş rolleri içinde kendi özünü yitirmiş şahısların (figures) oluşunu açıklamaktır. "Yaşamsal dünyaları", nesnelerin ölü, cansız dünyasına dönüşmüş kişilikler niçin, ne zaman ve nasıl oluyor da ortaya çıkabiliyor? Nasıl oluyor da kendilerini uretebiliyor ve yeniden üretebiliyorlar?

Marx'ın bu soruya getirmiş olduğu çozüm, yalnızca tarihsellıkten değil, yabancılaşma (Entfremdung) sürecinin kendi sınıfsal doğasıyla ilgili bir anlayış tarzından, yani bu sürecin **birincil** şahıslarıyla ilgili çıkarımdan da temellenir; bu da onun **ikincil** şahıslarını olduğu kadar, bunlar arasındaki işsel bölünmenin ya da katmanlarındaki sıradüzeninin doğasını anlamaya da kolaylık sağlar.

Bu çözümün hiç değişmeyen oluşsal nitelıği, Marx'ın yabancılaşma sorununa yaklaşımının bir özelliğini oluşturur. Bu da demektir ki, kendi başına bir gerçeklik olarak yabancılaşma olayı ile işe başlanamaz. Böyle bir şey, ancak, temel ilkelerden başlayıp en yüksek açıklama doğrultusunda basamak basamak ilerleyen, tutarlı bir kuramsal yükselişin sonucu olarak anlaşılabilir. Bu olay çıkarımlanmalı, başlangıcı ile yeniden-üretilmesi ortaya konulmalıdır. Yabancılaşma asla herkes için eşit, değişmez, sonsuza dek giden bir koşul değildir, dıştan bakıldığında böylə bir koşul varmış gibi görünse de. Dolayısıyla, "hipnotik"

etkilerinden köklü bir biçimde sıyrılacak yerde, insan zihnini "yönlendirimi" göz önünde tutularak yaklaşıldığında, yabancılaşma, insan için önceden düzenlenmiş, karşı konulmaz bir yazgı, ("ilk günah" gibi bir şey) olur. Nitekim, "ontolojik" karabasanlarla dolu bir dünyada, yüzyıllık "yalnızlığa terkedilmiş" insan imgesi ile onulmaz varlık tragedyası, gündelik bilincin eleştirisizce yeniden-üretiminden kaynaklanır.

Kaynağı açısından anlaşıldığı biçimiyle yabancılaşma, bir çeşit "ilk günah" ya da dıştan dayatılmış bir "ontolojik hüküm" olarak değil, tarihsel biçimde **insanların kendi kendilerine yaratmış oldukları** bir şeymiş gibi karşımıza çıkar. Yabancılaşmayı koşullayan, "transsendantal" nedenler değildir. Tarihsel bir biçimde belirlenmiş insanın içyapısının etkinlikle ortaya çıkıp algılanması, tam bir yıkım, genel bir nesneleşme **(Vergegenständlichung)** gibi görünür; tam bir yabancılaşma, tüm ve tek yanlı hedeflerin elenip atılması gibi, insanın kendi hedefinin mutlak bir dış hedefe kurban edilmesi gibi" görünür.[4] Yabancılaşma sürecinde, Marx, "bireylerin üretim güçlerinin tümel, evrensel gelişiminin"[5] öncüllerini açığa çıkarmanın bir yolunu; üretim alanını, özellikle de maddi uretime bağlı olduğu ve onun imgesi içine yerleştiği kendi kısıtlı biçimi içinde üretimi askıya almayı görür. Zira, bu kısıtlı biçimi içinde, "üretim ...bireyin kendine ve başkalarına genel olarak yabancılaşmasını yarattığı kadar, ilk kez, kendi ilişkileri ile yeteneklerinin evrenselliğini ve tüm kapsayıcı özelliğini de yaratır.

Gelişmesinin ilk evrelerinde, birey daha çok tamdır; çünkü, çevre ile ilişkilerinin zenginliğini henüz tam geliştirmemiş ve onları kendisinden bağımsız toplumsal güçler ve ilişkiler olarak karşısına henüz almamıştır. Bu yüzden, başlangıçtaki bu doluluğa dönüş özlemi ile yanmak, bu tam boşlukla tarihin durağan hale gelmiş olduğuna inanmak kadar gülünç bir şeydir.[6]

Gerek tarihi insanlardan bağımsız, insanın ötesinde güçlerin ve ilişkilerin tarihi olarak ele alan, kaderci "çevre kuramı"na bir karşılık olmak üzere, gerek insan etkinliğinden ortaya çıkışlarına ilişkin hiçbir çözümleme yapmaksızın, dışlaşmış **(entävsserten)** ve yabancılaşmış **(entfremdeten)** biçimlerin eleştirisiz bir biçimde betimlemesine karşılık olmak üzere, Marxçılık, yabancılaşmış dünyanın somut yaratıcılarını da araştırır.

Kapitalist toplumda en yükseğinden dönüşüme uğramış bir

benzerlik, nesneleşmenin evrensel zorunluluğunu, yabancılaştırıcı etkinliğin tarihsel somut zorunluluğundan ayırmayı büyük ölçüde güçleştirir.[7] Bir kapitalistin ve onun ideologunun gözünde, "geçmişteki emeğin durmadan artan yardımı, içinde işçinin kendisine yabancılaşmış olduğu o geçmişteki emek biçimine, yani onun kapitalist biçimine bağlanır." Böylece, "sermaye, toplumsal bir güç olarak, giderek her gün daha çok önplana geçmeye başlar... Bu toplumsal güç tek bir bireyin emeğinin yaratabileceği bir şeyle ilişkili olmaktan çıkar artık. Yabancılaşmış, bağımsız, toplumsal bir güç olmuştur..."[8] Bütün bunlar, "öznenin bir nesneye dönüşmesinin ve de tersinin" bir dile gelişidir.[9] "Bu, onun (işçinin) kendi emeğine **yabancılaşması sürecidir.**"[10] "Bir yanda... yaşayan emeğe egemen olan geçmişteki emek, kapitalistin şahsında ete-kemiğe bürunur. Öte yanda, işçi de çıplak maddi emek gücü gibi görunur."[11] Ne var ki, "daha başlangıçtan itibaren emekçi burada kapitalisten daha yüksek bir konumda bulunurken, kapitalist, yabancılaşma sürecinin ta kendisinden doğar ve onun içinde mutlak bir doyum bulur; oysa bu sürecin kurbanı olan emekçi (yani, ortadan kaldırılması henüz yabancılaşmanın silinip atılması ile eşdeğerde olmayan, sınıflı toplumun herhangi bir yoksunluğunun ya da yaralarının değil, ama yabancılaşmanın kendisinin acısını çeken emekçi, -H.B.), daha işin başından asi konumuna girer ve bunu bir köleleştirme süreci gibi görür."[12]

Bu yüzden, yabancılaşma süreciyle bağıntısı içinde, kapitalist ile onun ikiz kardeşi, burjuva bürokrat, sınıfları belli kişilikler olarak, ikincil ve türedi şahıslar olarak karşımıza çıkarlar. Bunlara karşı işçi, yani maddi ve manevi kültürün asıl gelişkin yaratıcısı olan gerçek işçi, yalnız kendi yabancılaşmış üretim gücünün ete-kemiğe bürunmesi değildir; ilkin ve her şeyden önce, bu sürecin asli ve birincil şahsıdır. Kültür dünyasını yaratırken, işçi, kendi yaşamının yabancılaşmış ve dışlaşmış biçimini de ortaya koyar. Kendine altından zincirler döker. "Kendi el ürünlerinin yönetimine girer."[13] Elbet, kapitalist ile bürokrat da (işletme yöneticiliğinin ve girişimci iş dünyasının bu "dahileri" de), asla edilgen bir konumda bulunmazlar; olaylara yüzeyden bakıldıkta, onların etkinliği hani nerdeyse tarihin tek devindirici gücü gibidir. Ne var ki, gerçekte, etkinlikleri yaratıcılık yönünden kısır ve boştur, kendi rollerinin sı-

hırları içinde dolanır; çünkü bu sınırlar, her biri gerçek bir çelişki olan sorunlara gömülmüş bulunan ve toplumsal bütünlükteki tüm etkin devinimin gerçek kaynağını oluşturan, gerçek etkinliği engeller. Aslında kapitalist ile bürokrat, üretim sisteminin sadece yeniden-üreticisidirler, birer memurudurlar. Buna karşılık, işçi, yaratıcı emeğe maddeten ve manen katılan bir kişidir, bir kültür yaratıcısıdır, "durmadan maddi ve nesnel bir zenginliği üretir; ne var ki, bunu, kendisine egemen olan ve kendisini sömüren, yabancı bir güç biçiminde, sermaye biçiminde üretir."[14]

İnsan etkinliğinin yabancılaşması, bu gerçek etkinliği dönüşük biçimlere sarıp gizler, bu etkinlik, kendi bütünselliği içinde tüm maddi ve manevi kültürün varlık biçimi olmaktan çıkarak, kendi yarattığı yapılara bağımlı bir şeye döner. Yabancılaşma süreci, gerçek ilişkilerin akıldışı bir biçimde dönüşüme uğramış biçimlerini de yaratır. Kendi yabancılaşması içinde insan emeğinin nesneleşmesinin sonucu da, yabancılaşmış olarak çıkar. Öyle "bir biçim kazanır ki, bunun içinde kendi kökeni (yani, insan etkinliği H.B.) ve kendi varlığının gizi kararır, söner."[15] "Emekten yabancılaşan ve bağımsız olarak onun karşısına çıkan"[16] ve böylece dönüşüme uğrayan bir biçim işte böyle doğar. Artık sonuç, "düpedüz süreçten uzaklaşmış, kopup ayrılmış, sonucu olduğu sürecin bir öncülü olarak onun dışında kalmıştır."[17] Sonucun etkinlik süreciyle hiçbir zorunlu bağı kalmadığı öne sürülebilir artık. Akıldışı bir tarzda dönüşüme uğramış bir biçim, "sadece gerçek kokenini gizlemekle kalmayan, ama aynı zamanda onu yadsıyan bir biçimdir de."[18] Ayrılmışlığı ve yalıtlanmışlığı içinde; etkinlik sürecinden, bütüncül bir sistemsel birlikten dışlanmışlığı içinde, sanki kendi özü ve kendi tözü olmuştur. "Biçimin ortaya çıkmasını ne denli kendi somut dış görünüşü içinde alırsak, bu süreç o denli katılaşır, o kadar ki, biçimin ortaya çıkmasının koşulları, sürece bağlı kalmaksızın, kesinlikle kendilerini ortaya koyar; buna karşılık, süreçte yer alanların ilişkileri, bunlarca maddi koşullar, maddi güçler gibi, şeylerin tanımlanması gibi görülür."[19]

Bu yüzden, kendini nesneleştirme etkinliğinin dışlaşması ve yabancılaşması, bir süreç olarak canlı etkinlikten nesneliğini "koparıp alır" ve böylelikle kendi sonucuna (nesneye bürünmeye) özgül ve dönüşmüş bir şeyleşme biçimi verir.[20] İşte bu

özgül tarihsel anlamda, bir nesneden farklı olarak, bir "şey", toplumsal bir niteliğe ve toplumsal özelliklere, hatta insan tekinin davranışına toplumsal bir anlam verecek güce sahip olduğu kabul edilen, yabancılaşmış ve dışlaşmış bir kültür nesnesidir. K. Marx bu şeyleşmiş biçime, "anlamdışılık"[21] der. Bununla birlikte, kendi kavramı uyarınca, yani kendi doğası uyarınca, nesneleşme, insanın, benliğini bir nesneye yerleştirmesinden, kişisel Ben'inin ete kemiğe bürünmesinden; bir karşılıklı ilişki, bir açıklık ve insani dayanışma aynası yaratmasından başka bir şey *değildir*. Bu arada, şeyleşme de, insanın, nesne tarafından olumsuzlanması, onun başka insanlardan kopup ayrılması ve kişiliğini yitirmesi demektir. Nesne, insani olandan ve insan kavramı kapsamına girenden çıkarak, insani olmayan, ona karşı çıkan, hatta onun yerini elinden alan, ona yerini bıraktırana dönüşür. Nesneye burunmesi içinde insanın toplumsal özü de (kültür zenginliği de), kendi etkin varlığına içkin bir şey gibi değil, "onun ötesinden bir şey" gibi, bir "şey" gibi: "kendisi dışında bir şey olarak bir toplumsal zenginlik biçimi"[22] gibi işlerlik kazanır "Bir ilişki olmaktan çıkarak, gitgide bir şeye dönüşür, ama öyle bir şeye donuşur ki, bu şey, toplumsal bir ilişkiyi içinde taşıyan, onu yutmuş bir şeydir; yapıntı bir yaşamı ve bağımsızlığı olan, kendisiyle bir ilişkiye girmiş, duyumsal, hem de son derece duyumsal bir yaratıga dönmüş bir şeydir."[23]

Şeyleşme, "kapitalist üretimin iç doğasını, saklıksız doğasını somut bir biçimde ortaya koyar."[24] Şeyleşme dünyası, insani varlıkların öznitelikleri ile donanmış, yani kişileşmiş olan şeyler arasındaki toplumsal bağlardan olma bir dünyadır. Marx'a göre üretimin maddi temellerinin özneleşmesi, kapitalizmin en önde gelen ayırıcı özelliklerinden biridir.[25] Bununla birlikte, şeylerin bu şekilde öznellikle donanması (yani kişilik kazanmaları), aynı zamanda, insanları kendi özneliklerinden yoksun bırakma, onları kişiliklerinden çıkarma anlamına da gelir. Bireylerin kendileri de şeyleşirler, şey konumuna düşerler, yalnızca maddi roller ve işlevler yüklenirler. Bu da, sadece "şeyler arasında toplumsal ilişkiler" değil, ama aynı zamanda ve böylelikle "kişiler arasında maddi ilişkiler" de kendini gösterir,[26] demektir. Yabancılaşma, şeyleşme yoluyla, şeylerin bir üstünlüğü olarak, her şeyi kuşatan bir üstünlük olarak, somut bir biçim kazanır. "İnsanlar ... şeylere, birer kişi olarak birbirine göstermedikleri

güveni şeylere gösterirler."[27] Bu güven, öznel özelliklerin, insandan bağımsız kendindelikleri içinde doğal nesnelere yüklenmesi şeklinde kendini belli eder ve böylece gerçekleşir: "Maddi koşullar yabancılaşır, sanki kendi iradeleri ve kendi ruhları olan birer fetiş gibi görünürler."[28] Bu fetiş niteliği, şeyleşmenin yalnız bir yanı ve bir dışavurumudur. Ama fetişleşme de çeşitli biçimlerle karşımıza çıkar: Bir meta olma özelliği, onun fiziki biçimine yüklenir; para olma özelliği altına; kâr getirme özelliği sermayenin parasal toplamına; yasal siyasal ideolojik simgelerin anlamı bu simgelerin kendilerine, düşünmenin özellikleri dile; yaratıcılık yonunden etkın bir yaratık olan insanın yetenekleri örgenlıgıne baglanır ("deha, bir doğa vergisidir," vb.)

Gelişkın şeyleşme, ister istemez sınıf damgasını taşır. "Kapitalistlerın işçiler uzerindeki egemenlığı, çalışma koşullarının işçiler üzerindeki egemenlığından ıbarettir, işçiler tarafından yarı bağımsız kılınmış koşullar... şeyin insan uzerinde, ölü emeğin canlı emek uzerinde, urunun uretici uzerinde egemenliğidir."[29] Şeyleşme altında, geçmişteki ve onceden nesneleşmiş etkinlik, yeni etkinliğin canlı surecinde nesnelikten çıkmış bir uğrak olarak değil; tersine, onun denetımi ve içerığı dışında kalan, şeylerin egemenliği olarak, yani dışlaşmış ve yabancılaşmış bir egemenlik olarak işlerlık gosterır. Her şey, saf doğal bir belırlenimcilik goruntusü içinde işlerlik gösteren, kişılıksiz ve kalıplaşmış bir "eşya düzeni"ne sıkı sıkıya bağlanmıştır. "Canlı emeğin karşısına geçmişteki emek çıkmıştır; etkinlik karşısına ürün çıkmıştır, insanın karşısına şey çıkmıştır.. bunlar, birbirine yabancı, birbirinden bagımsız ve sıkı sıkıya tikelleşmiş birer özne ya da birer kişileşme olarak, birbirleri karşısında yer almışlardır."[30] Şeyleşmış biçim, öyle bır özne gibi gorunur ki, bunun "içinde... şeyler kendi iradelerine sahiptırler, kendi kendilerine aittirler, bağımsız güçler şeklinde kişileşmişlerdir."[31]

Şeyleşmenin sınıfsal niteliği, yabancılaşmanın sınıfsal niteliğini çok açık bir biçimde ortaya koyar. Şeyleşme, tüm sınıflar ve toplumsal gruplar da içinde olmak üzere, toplumu bir bütün olarak etkiler, kuşkusuz. Ancak, sınıfların birbirine karşıtlığını örtbas edememekle de kalmaz, tersine, bir yanda, tüm maddi ve manevi kültürü yaratan kimsenin; öte yanda, bu kimseyi kullanan sömürücünün toplumdaki yerinin ve rolünün ne denli yüksek bir eşitsizlik içinde olduğunu da açığa çıkarır. İş-

çiler, yani kültürü yaratanlar, şeyleşme sürecinde birincil şahıslar olarak, şeyleşmeyi de üretirler; buna karşılık, kapitalistler ile bürokratlar, şeyleşme sürecinde ikincil rollerde bulunurlar, yabancılaşmış zenginliğin maddi düzeninin türedi temsilcileridirler. Kapitalistler ile bürokratlar şeyleşmiş kişilerdir sadece; iktidarları da, insanlar üzerinde egemen olan şeylerin iktidarının bir işlevinden ibarettir. Toplumsal ve sınıfsal özlerinde, "kişileşmiş şeylerin temsilcileridirler sadece!"[33] Bu eğilim içinde, onlar, yaşayan kişiler kılığına girmiş, toplumsal şeylerdir yalnızca. Doğrudur, işçi, üretim sisteminde ya da buna hizmet eden kuruluşlarda tümüyle işgörücü işlevlerin ve işlemlerin sınırları ötesine geçmediği, algoritmik ve yeniden-üretici rollerde kaldığı ölçüde de yine tamamiyle şeyleşmiş bir kişileşme, şeyleşmiş bir kişi olarak, yani emeğin kişileşmesi olarak görünür. "İşgücünün kişiliksizleşmesi olarak görüldüğünde, insan da doğal bir nesne, bir şey olur, canlı ve bilinçli bir şey de olsa; bunun yanı sıra emek de onda yatan bu gücün dışavurumu olur."[34] Bu tanım içinde, emek, "özünde, değişik öznelerin emeği olarak görünmez; tersine, çalışan değişik bireyler, bu emeğin, birer basit organı olarak görünürler."[34] Ne var ki, işçi, şeyleşmiş bir rolü istemeye istemeye oynamasına karşın, yaratıcı-kültürel bir sürece, yani insansal gerçekliğin toplumsal zenginliğinin yaratılması sürecine katıldığı ölçüde, maddi kültür dünyasının (ayrıca onun şeyleşmiş biçiminin) bir üreticisi ve yeniden-üreticisi olarak kapitalistlerin ve bürokratların karşısında bu şeyleşme biçiminin temsilcileri karşısında, yani kendi eliyle yaratmış olduğu, yabancılaşmış toplumsal bütünün şeyleşmiş gücünün temsilcileri karşısında dikilir. İnsan nasıl toplumsal olaylar karşısında dikilirse, kültürlü işçi de kapitalistler ile bürokratlar karşısında öyle dikilir.

Bu sınıfsal zıtlaşmalara, yabancılaşma ve şeyleşme sürecindeki sınıfsal olarak belirlenmiş, uzlaşmaz bir biçimde birbiri karşısında dikilen bu şahıslara şimdi daha yakından bakalım.

Yabancılaşma ile şeyleşmenin getirdiği sonuçların bir ucunda, daha önceden doğmuş olan ve her gün de doğmakta olan ikincil şahıslar yer alır. Bugünkü üretim sürecinin gerçekleşme ve dışavuruş biçimleri (dönüşüme uğramış ve bağımsızlıkla donanmış biçimler), burada, tarihte (şeyler dünyasında) kendi başına yeterli ve halis gerçeklik olarak işlerlik gösterir. Bu ki-

şiler olup bitenleri, sanki dünyada, ya dümdüz bilinçsizce ya da zihinle donanmış şeylerden başka bir şey yokmuş ya da var olamazmış gibi görürler. Sözde bağımsız varlık onlara, tek varlık türü gibi görünür; yani aslında sadece bağımsızlıkla donanmış, bu nitelikle yeniden-üretilmiş, şeyleşmiş tek varlık gibi görünür. Akıldışı bir biçimde dönüşüme uğramış gerçekliğin sınırları içinde, kendilerini dünyaya getiren ve yaşamlarını sürdüren etkin sürecin hiçbir belirtisini göstermeyen görüngülerde yaşarlar. "İçsel bağıntılarından kopup ayrılmış olan görünüşler arasında, suda balık kadar kendilerini rahat hissederler, onlardan yalıtlandıklarında da şaşkına dönerler."[35] Belli bir etki olarak beliren bu şaşkınlığın ve bu akıldışı durumun farkına varamazlar; tepeden tırnağa şeyleşmiş olan bu dünyaya pek yaraşan o çılgın kafaları, bu kocaman akıldışılık karşısında asla bir irkilme göstermez. Bunların hepsine göre bu toplumsal çılgınlık, gayet olağan bir şeydir, "normal"dir; gizli etkınlik sürecinin gerçek diyalektiğinin ayırdına kafaları ne denli ermezse, kendi varlıkları da o denli çok dışlaşır. "Bir yığın görünmeyen ve aracı ilmikler ile kendi iç özünden ayrılan biçim kazanma, her zamankinden daha çok dışsal varlıkla donanmış bir biçim, ya da daha doğrusu, dışsal varlıkla mutlak bir donanım biçimi kazanır (**Veräusserlichung**)."[36]

Yabancılaşma ve şeyleşme sürecindeki ikincil şahıslar, kendilerinin doğumuna yol açmış olan insani etkinlik sürecinin, yeni ikiye bölünerek kendilerini hem üreten, hem de yeniden üreten bir etkinlik sürecinin, ilkece, kendileri için var olmayışıyla ayırt edilirler. Şeyleşmiş ve son kertede salt algoritmik rolleriyle ne denli tam olarak özdeşleşirlerse, insan özünün temel unsurlarından, yaratıcı kişisel ben'in "kalıntıları"ndan o denli az şey geriye kalır; yabancılaşmanın şeyleşmiş gücünü eşdeğer bir biçimde ne denli çok temsil ederlerse, her biri kendi insanlıktan çıkışı içinde o denli bütünsel ve bölünmez, deyim yerindeyse, "tekdeğerli" hale gelir. Böyle bir tip ne denli tutarlı bir davranış gösterirse ve kendi "karakter-maskesi" ile ne denli tam olarak özdeşleşirse, maddi bir ilişkiler sistemi içinde o denli başarılı işlev görebilir ve bu insan özünden yoksunlaşmış sistemi, daha sonra, kendi doğasına tıpatıp "uygun" bulur.[37]

Ancak bu gibi yabancılaşmış ikincil şahıslar arasında, içsel bir "iş bölümü" de (belirgin bir içimde dağıtılmış bir görev hi-

yerarşisi de) vardır; özellikle kapitalizmin tekelci ve devlet-bürokrasi-tekel döneminde gelişmiş bir hiyerarşidir bu. Şeyleşmiş ikincil kişiler, **kendilerine özgü bir tarzda**, "astlar" ve "üstler" diye ikiye bölünmüşlerdir: Bir yanda, hizmet ve yürütme işlevlerini yüklenenler vardır: Koruma ve cezalandırmada çalışan her türlü resmi kişiler (casuslar, polisler, zindancılar, bir grup "saygıdeğer" kiralık ideologlar); öte yanda, hem pratik çalışma alanındaki, hem de ideolojik çalışma alanındaki uşaklarını tepeden yöneten bir seçkinler azınlığı.

İlkin "astları" inceleyelim; ömürleri boyunca, önceden belirlenmiş davranış ve bilinç biçimleri içinde kalmak zorunda olan bu kişiler yığınını görelim. Bunlar, adı geçen biçimleri, toplumca daha önceden belirlenmiş olarak bulurlar ve ne yapıp yapıp kendilerini bu biçimlere uydururlar. Tek "yaşamsal" görevleri, sanki toplum sadece doğa imiş gibi, yalnız yeniden-üreticilik ve uygun davranıştır. Maddi içeriğin kendisiyle bir alışverişleri yoktur; onu kendi başına ve kendi için ele alarak, hiçbir temas kurmazlar. Kısaca diyebiliriz ki, doğal nesnelliği yeniden üreten nesnel etkinliklere hiç girişmezler, onun içkin mantığına gömülürler. Genel olarak, yaratıcı görevlerle, onların nesne-içeriği ile, yani bireyi, insan kültürünün içsel ve özel içeriğine çeken görevlerle uğraşmazlar. Amaçları, dünyada gözleri önüne serilmiş diyalektik çelişkileri işleyecek kertede buyük değildir; daha çok, önceden belirlenmiş, katı şeyler düzeninin istemleridir, görevleri adına ufak-tefek işlerdir. Bu yuzden, dünya, kendinde ve kendisi-için durumuyla, onlarla ilişkileri içinde bir varlık gösteremez. Çünkü, onlar, hakiki nesnelliği ele geçirmek amacıyla, sertleşmiş "kabuğunu" asla kıramadıkları o şeyleşmiş varlıktan başka bir şey bilmezler.

Nesneleşmiş kültür karşısındaki tavırları ise, bu kültürün örtüsünü açan ve onu nesneliğinden çıkaran, etkin bir tavır değildir; yalnızca bir uyarlanma ve yararlanma tavrıdır. Bu tavrın içinde her türlü özel ve somut içerik kendi öz belirlenimleri içinde değil, yararlı bir beklentinin (elbet, önceden belirlenmiş bir işleme yararlı bir beklentinin) belirlenimleri içinde işlerlik gösterir. Nesnelik, olduğu gibi değil, kılık değiştirmiş olarak,[36] dönüşmüş bir şekil içinde görünür ve kişilerin kendileri de bu nesne-içeriğin yararlanıcıları ve sömürücüleri olarak karşımıza çıkar. Ne var ki, hiçbir nesne-içeriği doğrudan doğruya

"verilmiş" olamayacağından, tam tersine, gerçek kendini nesneleştirme etkinlikleriyle emildikleri ölçüde üretim alanına çekilmiş olacağından, şeyleşmiş kişilerce kullanılması ve sömürülmesi de şu ya da bu yolla yine insan etkinliğinin **(Wirklichkeit)**, insan yaratıcılığının kullanılması ve sömürülmesidir. Maddeci konformistler, yaratıcılığın, yaşayan kişilerin etkin yeteneklerinin gösterdiği gerçek gelişimin ister istemez sömürücüleri olurlar.

Nesnelikten-çıkma süreci, bu kimselerin gözünde, daima kendi "görev alanları" dışında kalır. Kendi alışkanlıkları, gereksemeleri, yetenekleri, istekleri, vb. hep başkalarının yeteneklerinden bir yarar sağlama biçimidir. Hiçbir yaratıcılık ve kişisel bir özellik taşımazlar; dahası, yaratıcılığa ve kişiliğe düşman, standartlaşmış, kişilikdışı ufak tefek normdurlar. Üstelik, bu gibi normların nereden çıkıp geliştikleri de bu şeyleşmiş kişilerden saklanmış oldugu için, kendilerine zorla dayatılmış bir şeyler düzeni olarak dikte edilmişlerdir, hatta onların gözünde, kendiliğinden anlaşılan, çocukluklarından bu yana yavaş yavaş belleyip sindirdikleri bir şeymiş gibi, önceden belirlenmişdirler. Bunlar, bu adamların tuttukları ve yapmacık yaşamlarının sonuna dek izleyip gidecekleri yolda, "doğal", "normal" ve "tek olasılığı bulunan" hareket çizgileridir.

Aslında bu adamlar birer kişilik ya da yaratıcı ben değildirler; tersine, insan biçimine girmiş, saygı değer makinalardır; belli bir davranış ve belli bir bilinç biçimine göre programlanmış, "en son otomatlar"dırlar; kendileri ile taşıdıkları maske arasında bir ayrım göremeyen yaratıklardır. Kuşkuya ya da belletilmiş düşünceden sapmaya; insan bireyini yaratan, dünyayı insana alabildiğine açan ve dünya yoluyla insan bilinci alanına giren herhangi bir şeye akılları ermez. Kişilik olmak demek, onların gözünde, maddi varoluş biçimlerine bir çeşit "aykırı davranmak", kurulu düzene aykırı bir yol tutmak anlamına gelir. Yabancılaşmış şeyler, fikirler, istekler, özlemler ve ilkeler, bu konformistlerin her adımını, her yönelişini belirler. Bu yabancılaşmış güçler, kendilerini her yandan kuşatan ve içlerine işleyen bir çevreyi ("toplumsal çevrelerini") oluştururlar. Bu çevre düzeninin yasaları da, daha önceden saptanmış yasalar gibi, tıpkı yazgı gibi etkinlik gösterirler. Bu "çevre" de, ken-

di hareketini yürütür, fikirler öne sürer, erekler ve ilkeler formüle eder, tarihsel sorunları çözer, amaçlar ile araçlardan doğan sorumluluğu üstlenir, ama insan, asla sahnede görünmez. Ona yer yoktur orada.

Bu yüzeysel ve yanlış kaderci görüntü, (en geniş anlamıyla) "çevre kuramı" tarafından sözde dünyanın doğru bir görüntüsü olarak yeniden-üretilmiştir. Burada önemli olan şudur: "Çevre kuramı", en katışıksız örneğiyle ele alındığında, bunun, konformist "astları"nı da kapsamına alan yabancılaşma sürecindeki ikincil şahısların "dünya görüşü"ne ideolojik açıdan eşdeğer olduğu ortaya çıkar. Bu kuram aslında, konformistir; işler duruma geçmek için, "belt-drives" adı verilen kayış düzenine gereksemesi olan, "**gears and pinions**" denilen büyük ve küçük dişli çarklardan oluşan bir sisteme benzer. Bu kuram, halis toplumsal etkinlik rolü içinde, yabancılaşmış ve dışlaşmış, şeyleşmiş ve bağımsızlık kazanmış, dolayısıyla tamamiyle dışsal bir varlık gibi işlerlik gösteren kuvvetlerin, etkenlerin, yasaların, vb. insani değil, ama insan-ötesi olan gerçekliğini kabul eder yalnızca. "Çevre kuramı", ne dogal, ne de toplumsal örüntüleri örgüleri kendi diyalektikleri içinde anlayabilme olanağını verebilir. Doğaya ve doğal zorunluluğa yaptığı gönderimlerin ve doğa ile kültür arasındaki ayrımı silmek için gösterdiği tüm çabaların gizini çözecek anahtar, toplumsal sorunlar arasında aranmalıdır.

Aslını ararsanız bu kaderci "çevre kuramı", insanın felsefi bir yadsınmasıdır. Bireylerin anlığının ve istencinin nesnel ve örgüyü izleyen tarihsel bağımsızlık süreci ile toplumsal insanın o bağımsızlık sürecini eşitleyip özdeşleştirirken o ezik ve konformist bilinç üzerinde yansıttığı cılız gölge dışında, insandan geriye hiçbir şey bırakmaz. İnsan eyleminin, özgurlüğünün, yaratıcılığının ve kişisel ben'in yerine, keyfiliği tarihin öncedenbelirli akışının gereği gibi gösterilen, otoriter kuvvetlerin uysal kuklası geçer.

Şimdi de yabancılaşma sürecinde ikincil şahısların bir başka örneğine, tüm hiyerarşinin üstünde duran ve büyüğe oynayan tipe, maddi nesne-kişilerin seçkin tabakasına dönelim. İşte burada gerçek yaratıcı içerikten daha da uzak duran yaratıklar görülür; daha da uzak duran, diyoruz, çünkü bunlar yalnız yaratıcı ve kültürel eylem dışında kalmazlar, bu eylemin

üstünde de yer alırlar. Yabancılaşma ve dışlaşma sürecinin son ve en eksiksiz ürünü olduklarından, etkin insan yeteneğinin ve asli kişilik güçlerinin hakiki yaşamından alabildiğine uzaktırlar. Büyük iş dünyasının ve bürokrasinin bu kodamanları, bu tekelciler ve işletme şefleri arasında, insan oğlunun maddi ve manevi kültürünün tümüyle bir yararlanma aracı olarak var olan ilişki, artık mantıki sonucuna varmış bulunmaktadır ve "en katışıksız" bir sömürme, bir yararlılık ilişkisi gibi görülmektedir.

Gerçek anlamdaki maddi üretim içinde, gerçek "yabancılaşma edimi"[39] ve gösterimi olarak sömurme, emek tarafından üretilen artı-değerin maledilmesinde dile gelir; bu konuyu Marx **Kapital**'de enine boyuna incelemiş bulunmaktadır. Artı-değerin maledilmesinde, sömürme, bir yandan nicel bir kesinlik de kazanır. Ancak bu nicel bağıntı da kendi içinde, çok gelişmiş ve açıktan açığa bir kullanım ve yararlılık ilişkisi taşır. Kendi doğasının anlaşılabilmesı için, sömürmenin bu içsel ve evrensel özü, yaratıcı etkin kültürle, özellikle de bilimsel ve sanatsal gelişimle bağlantısı içinde ortaya konulmalıdır. Kültürel zenginliğinin bir yararlılık ilişkisinin nesnesi olarak ya da kullanım olarak işlenmesi, bu zenginliğin kendi somut, özel ve nesnel içeriğiyle değil, tersine, yararlı etkinlığin sadece bir taşıyıcısı ve aracı olarak, genel bir tarzda ele alınmasından ibarettir. Her şey, kendi başına, kendi iç doğasıyla değil, tersine, kullanıma elverişliliği ve etkililiği ölçüsünde bir önem taşır Her şey, somutlukla ilgisi olmayan bir ölçekle, soyut ve genelgeçer bir ölçüyle ölçülür; bu yüzden, her şey, yalnızca, belli bir gizil ya da geçerli yararlılık açısından tartıya konur. Böylece insana tümüyle sömürücü bir tavır, yani insana yarar sağlayabilecek bir kaynak ve bir araç, belli bir değer taşıyan bir işgücü taşıyıcısı olarak bakan bir tavır, insan etkinliklerinin egemen olduğu bütün bir dünyaya yayılır. Dünyadaki her şey bir araç, bir kullanım nesnesi olmaktan öte bir şey değildir; dünyanın kendisi de büyük bir ambardan, bir mühimmat deposundan ya da yağma ve talan edilecek, yararlı eşya dolu bir hazineden başka bir şey değildir... Bu bakış açısından ele alınınca, insan da elbet, öbür şeylerin tümünün olduğu gibi, sadece bir şeydir artık.

Kapitalizm, bir evrensel sömürü, bir çıkar dünyasıdır; bu-

rada, "evrensel orta malı olma"nın hükmü geçer, ya da "...daha ince konuşursak, kullanılmaya yatkınlık ile yararlılık arasındaki genel ilişkinin hükmü geçer."[40] Yabancılaşma sürecindeki ikincil kişilerin bağlı oldukları hiyerarşinin doruğunda bulunan kodamanlara göre bu ilişki, öteki bireyler de içinde olmak üzere, dünya ile var olan tek ilişkidir. Kendi başına anlamlı ya da değerli bir şey olarak, hiçbir şeyin esamisi okunmaz. Dünya, olsa olsa sahne arkasına konan bir fon perdesidir, "ham madde"dir. En yüce ve en önemli olaylar bile yalnızca yararlı oldukları ölçüde ya da soyut bir yararlı sonuç verebildiği ölçüde değer taşır. "Sermayeye dayalı üretim, bir yandan evrensel sanayiyi yaratırken, öte yandan, doğal ve insani özelliklerin evrensel bir sömürüsü sistemini de yaratır, evrensel bir yararlılık sistemini de yaratır, burda bu sistemin taşıyıcılığı içinde bilim de insanın maddi ve manevi tüm niteliklerinin aynısı gibi iş görür, dahası, bu toplumsal üretimin dolaşımı ve değişimi dışında, burada hiçbir şey, kendi başına yüce, kendi doğrulamasına kavuşmuş olarak ortaya çıkmaz... Doğa yalnızca bir nesne, yalnızca yararlı bir şeydir; kendi için var olan bir güç gözüyle bakılmaz ona artık; giderek yasalarının kuramsal bilgisi bile, sihirli bir sanat olarak kendini gösterir."[41]

Diyalektik düşünce bakımından, nesne, kendi içinde nesnelikten-çıkmaya bağlı, mantıki bir içerikten, bu sihirli sanata göre, bir kullanım aracı olarak, hiçbir bağımsızlığa sahip değildir; kesenkes plastik ve her şekle girebilir bir niteliktedir. Bu şekillere de istenildiği kadar giremiyorsa eğer, o zaman o sihirli sanat yetersiz kalmaktadır. Bir nesne üzerinde yapılan herhangi bir işlem, nesneye hiçbir şey borçlu değilmiş gibi görünür; nesnenin mantığını izleyerek devinen bir şey gibi değil, tersine, ona yardımcı, dışardan yabancı bir şey, kendi kesinliğini nesneye dayatan bir kullanım edimi gibi kendini gösterir. Bu edim de, en katışıksız görünüşü içinde, "keyfilik" olarak kendini gösterir.

Bu keyfilik, öznelliğin en yüksek gelişmesi değildir. Tam tersine, gerçek öznelerin yabancılaşma ve şeyleşmesinin dönüşüme uğramış sonucudur. Son çözümlemede, her zaman, hayali bir keyfiliktir, o kadar. (Pratikte aldatıcı olan) kullanım araçları nesne-içeriğinden ne denli olumsuz biçimde kurtulmuşlarsa, ne denli içleri boşsa, seçkin tabakanın üyeleri için, bun-

lar arasında, yani bu kesenkes yabancılaşmış, gerçekten içleri boş biçimler arasında hareket etmek o denli rahat olduğu gibi, bu araçlar da o denli kısa bir zaman içinde "keyfilik" olarak, nesnel-olmayan istenç olarak, bir "saf edim" vb. olarak kendilerini açığa vururlar.

Nesne-içeriğine içkin olan gereklikler, yabancılaşma süreciyle seçkinlerce kendilerine bağışlanmış içi boş etkinlik biçimlerinin ötesinde kalırlar adeta. Bu kişiler, toplumsal yaşamın her alanındaki "gösteriyi denetlerler", ama kendi öznel yeteneklerini nesnel zenginlikle zenginleştirmiş olduklarından değil, hiçbir bakımdan böyle bir zenginlikleri olmadığından ötürü. Onlar bilimden "sorumludurlar", ama bilimden anladıklarından dolayı değil, tersine, bilimdeki ilerlemenin yabancılaşmış bir biçimine sahip olduklarından ve resmen onu kendilerine maletmiş olduklarından dolayı. Bu kişiler birer özne değildirler, tersine, gerçek öznelerin olumsuzlanmasının ve kendilerini olumsuzlamalarının ete-kemiğe bürünmüş biçimlerdirler. Bu kişilerin etkinliği, yani "keyfilik", üretim sürecinin gerçek özneleri, gerçekten egemen oldukları ve nesnelikten-çıkardıkları nesne-içeriği üzerindeki kendi yaratıcı denetim biçimlerini onlara devrettikleri ölçüde mümkündür. Zira, bu devretme süreci dışında, o şeyleşmiş kodamanların tüm etkinliği hiçliğe döner.

Gerçekte bu "seçkin" şeyleşmiş kişilerin kendi başlarına herhangi bir "kuvvet"ı ya da zenginliği olmasa da ve sadece yabancılaşmış kuvvet ve yabancılaşmış zenginlik biçimini sömürseler de, resme yine tersinden, adeta baş aşağı bakarlar. Yüksek tabakanın bakış açısından, tüm maddi ve manevi kültürün yaratıcıları yalnızca araçlardır. Kapital kodamanlarının ve bürokratların "keyfi iradesi", hiçbir belirlenime bağlı olmayan ve bunun sonucu, her türlü akli açıklama ötesinde (gerçekten "doğaüstü" bir şeymiş gibi) kalan, kesenkes bağımsız bir çeşit ilke olarak işlerlik gösterir. Burjuvalar, hem kültür nesnelerinin, hem de öznelerin becerilerinin birincil ana kaynağı olarak doğayı bir yandan reddederken, öte yandan yanlış bir yolla **"emeğe doğaüstü yaratıcı bir güç** yüklemekte, kendilerine göre sağlam sebepler bulurlar."[42] Burjuvaların gözünde, işçinin emeği bile, kendi etkinliklerinin bir devamı ve bir başarısı gibidir.

Bu çarpıtılmış görüntü yine de bir zihin yanılsaması değil-

dir; çünkü, kendisiyle eşdeğerli, gerçek bir çarpıtmayı da yeniden-üretir, yani kişileşmiş şeylerin bir temsilcisi olarak, yabancılaşmış şeyler düzeninin bir temsilcisi olarak, "kodamanların" rolünü yeniden üretir.

Şeyleşmiş kişileri (sermaye kodamanları ile bürokrasi liderlerini) yabancılaşmış bir güçle donatmak eğilimi, kendi en yüksek ve canlı ifadesini, devlet tekeli kapitalizminde bulur. Devletin "gerçek toplum üzerindeki doğaüstü ağırlığı ... gerçekte, ortaçağın doğaüstü tanrısının yerini almıştır, hem tüm azizleriyle birlikte."[43] Bu eğilim, ideolojik bir keyfilik kültünün temelini oluşturur, kimi zaman "saf edim" adı altında, kimi zaman bir "akıldışı itki" adı altında. "Nesne olmayanı", "koşullanmamış istenci", birincil neden düzeyine çıkarma çabasının bürokratik anlamını, K. Marx ortaya koymuştur; guya böyle bir neden, her istediğini yaratmak ve her içeriğe kendi biçimini dayatmak gücündedir, ama bu arada, kendi kesinliği ve koşulluluğu üstünde hiç durmaz.

"Bürokrasi, **özünde** bir biçimcilik olarak devlet" olduğu için, amaçlarında da yine aynıdır... Bürokrasinin ruhu, "devletin biçimsel ruhunu" ya da devletin gerçek ruhsuzluğunu, bir kesin buyruğa dönüşturür. Bürokrasi, kendisini, devletin son ereği gibi sunmak zorundadır... Bürokrasi, hiç kimsenin içinden çıkamadığı bir çemberdir. Dayandığı hiyerarşi, bilgi hiyerarşisidir. O "üstler", özel hallerin bilgisiyle ilgili her şeyde, daha aşağıdaki çemberlere güvenirler; aşağıdaki çemberler de, evrenselin, tümelin anlaşılmasıyla ilgili her şeyde, ustlerine inanırlar ve böylece birbirilerini yanıltır dururlar, yanlış yollara saptırırlar... Bürokrasının tüm ruhu bir gizem'dir, kutsal bir ayindir. Bu ayinin yerine getirilmesi, kendi içinde, hiyerarşik bir örgütle; dış dünyaya karşı ise, özel ortaklık niteliğiyle sağlanır... **Otorite**... kendi bilgisinin kaynaklandığı ilkedir; otoritenin tanrısallaştırılması da, kendi **düşünme** tarzıdır. Yine de kendi içinde, **maneviyatçılık kaba maddeciliğe**, otoriteye körü körüne bağlılığa, inanç maddeciliğine, kesinlikle saptanmış biçimsel eylem, hazır ilke, dönüş ve gelenek **mekanizması**'na çevrilir... Bürokrasi, yaşamı elden geldiğince maddi kılmaya çalışmak zorundadır... Bürokratın gözünde gerçek yaşam, sözgelişi, kendi bürokratik yaşamının bir nesnesi olduğundan ötürü, maddidir; çünkü, bu yaşamın ruhu, bu etkinlik için daha önceden belirlenmiştir,

amacı kendi sınırları dışında kalır; varlığı adeta bir sefarethane varlığıdır... **Fiilen var olan** bilim, bürokrata özden yoksun gibi görünür, tıpkı gerçek yaşamın ölü göründüğü gibi, çünkü o hayalsi bilgi ve yaşam, hakikatin ta kendisi gibi gelir ona... Eğer bürokrasi, bir yandan kaba maddeciliğin ete kemiğe bürünmesi ise, öte yandan, **her şeyi yaratmak** isteğiyle de, tıpatıp kaba bir maneviyatçılık biçiminde kendini gösterir, yani **istenci, birincil neden** düzeyine yükseltir, çünkü kendi varoluşu, içeriğini bürokratların dışardan almış olduğu bir **etkinlikte** ifadesini bulur; dolayısıyla ancak bu içeriğin oluşması sayesinde, onun sınırlandırılması sayesinde kendi varoluşunu ortaya koyabilir. Bürokratın gözünde dünya, kendi etkinlikleri için yalnızca bir nesnedir.

Alabildiğine yabancılaşmış ve içi boş bir eylem biçimiyle donanmış, bunun sonucu olarak soğuk bir ciddiyetle aşırı keyfiliklere bulaşmış bir bürokrat kişinin tekdeğerli ve düz çizgili davranışında, hiçbir şey şeyle koşullanmamış ve kendinden başka hiçbir şeye borcu olmadığı iddia edilen o gerçek "saf edim", yani "aktivizm"in o akıldışıcı vaizlerinin kuramsal dolambaçlı yollardan geçerek ulaşabildikleri edim, burada, pratik uygulamaya bir geçiş yolu bulur. Orada da kalır o, o nesnesiz eylem kahramanı Modernist dekadanların ortaya attıkları felsefenin bize bir ideal olarak sunmak istediği o "doğal yalınlığa" ve "doğal ilkelliğe dönüş"ü, daha işin başında, kendinde farketmiş olan kimse o değil midir? Kültürün tüm yapay ve "katışık" karışıklıklarından, aklın tum düşünsel, ince çelişkilerinden ve vicdan acılarından kendini büsbütun "kurtarmış biri değil midir o? Bir adam ki, aslında inceleyip araştıracak hiçbir şeyi yok ve içinde tek bir kuşku barındıramamakta; bır adam ki, kuşkulanma ya da belletılenden sapma, duraksama ya da iç sıkıntısı nedir bilmez. Elbet, ınce kurgulamalara ve eleştirel düşünceye de kaptırmaz kendini o. Onun "dosdoğru eylem"i, kendi gözünde tek doğru ve tek haklı yoldur, herhangi bir eleştirel düşüncenin sınırındadır o, ya da hiçbir düşünceyle bir alışverişi yoktur. Sığ bir sevinç duygusuyla yerine getirdiği o yüzeysel kuvvet gösterisiyle, neyin "uygun olduğu" ya da neyin yaraşıp yaraşmadığı üstüne o her vakit açık ve şaşmaz bilgisiyle, tepeden tırnağa bir itkidir; canlı ve atak koşuşturmalarıyla, içini yakan hükmetme arzusu ile ortalığı velveleye verir, acıma-

sızca doğrudur ve bir kılıç demiri gibi serttir, eğilmek bilmez.. İnsani olan her şey ona yabancıdır...

En yetkin mantıki şekliyle iradeci "aktivizm" kuramı, sömürücülerin "seçkin tabakası"nı oluşturan yabancılaşma sürecindeki böylesi ıkincil şahısların bakış açısına, yani "kodamanlar"ın bakış açısına ideolojik yönden eşdeğerdir elbet. Bu kuram, hakiki toplumsal gerçeklik olarak tümüyle yabancılaşmış, dışlaşmış ve bağımsızlık kazanmış biçimleri, yani bunları kendi öz ve doğuştan gelen etkinlikler olarak kişileştiren kişilerin görevleriyle temsil edilmiş olan biçimleri kabul eder yalnızca Bu kuram, gerçekten öznel olan yerine, etkin bir biçimde yaratıcı özne tanımları yerine, yalnızca şeyleşmiş kişılıklerin şeyleşmiş ve öznellikle-donanmış rolunü, yalnızca akıldışı bir biçimde dönüşüme uğramış görünüş biçimini ele alır, oysa bu biçim aslında ıçerikteki kişisel öznellıgin yüksek dereceden tutarlı bir olumsuzlanışını, yani doğa ve zenginliğinin nesnelikten-çıkış olumsuzlanışını, yani doğa ve sürecinde yaşayan bir öznelliği içerir. Bu kuram, nesne-içeriği uzerinde etkin bir egemenlikten, doğal bır tözlükten kaynaklanan olumlu bir özgürlük yerine, sadece, olumsuz "özgürlüğü" öngörur ve her türlü gerekliliği, her türlü akla yatkınlığı ve her türlü nesnel koşullanmışlığı yadsır. Dolayısıyla, insan özgürlüğünün en derindeki köklerini ayakları altında çiğner ve akıldışı bir biçımde dönüşüme uğramış o biçimlere başvuruyu önerir; oysa, bu biçimler içinde, yabancılaşmış ve özgür olmayan bir toplumsal gereklilik, olumsuz bir keyfilik biçiminde kendini gösterir.

Aslında iradeci "aktivizm" kuramı, kendilerinde ınsanın bütün bütüne düşüşünün ve insansal özünün yadsınmasının yoğunlaşmış olduğu kişilerın öne sürüldüğü bir insanın-reddi felsefesidir.

"Çevre kuramı" ile "aktivizm"in **Weltanschauung**'larında yabancılaşma sürecindeki ikincil şahıslar, kendi gerçek konumlarına eşdeğer olan, gelişmiş bir kendilik-bilinci kazanırlar. İşte bunun için, bu kişileri belirginleştirme çalışmamızı kendi varlıklarına ideolojik açıdan karşılık veren görüşleri özetlemekle bağlamak istiyoruz.

⁂

K. Marx'ın yabancılaşma süreciyle ilgili yorumu bilimseldir; çünkü, her şeyden önce, şeyleşmiş ekonomik kişiliklerin

herhangi bir kendilik-bilinci biçiminin öznelci, ideolojik bir yéniden-üretimi ya da kotarılması değildir. Marx, içinde insanın ekonomik bir kişiliğe, kişileşmiş şeylerin bir temsilcisi rolüne indirgenmiş olduğu bütün ilişkiler sistemini, en açık ve kesin terimlerle kavramıştı; bunu da, yabancılaşmış ve şeyleşmiş biçimlerin tutsağı olarak kalmak amacıyla da yapmamıştı. Tam tersine, bu yolla, bu ilişkiler sisteminin, somut tarihsel kesinliği içinde kendini nesneleştirme etkinliğinin doğasından çıkarsanabileceğini tanıtlamıştı. Bu yüzden, Marx'a göre, yabancılaşma, asıl özünde, tarihsel yönden geçici olmaktan geri kalamaz. Yabancılaşma, etkinlik yoluyla üretilir ve yeniden-üretilir; ilkece, her bir özel durumda, hangi şeyin yabancılaştığını, yani insanın kendini nesneleştirme etkinliğini anlayabilecek durumda olmak önemli bir noktadır.

Marx'ın **Kapital**'de yapmış olduğu biçimde, yabancılaşma sürecindeki birincil ve ikincil şahısların çözümlenmesi, insan sorununun eleştirel bir biçimde araştırılmasında, metodolojik açıdan yol gösterici çizgiler sağlar ve ilkece, maddi ekonomik kişilerin ana-iskeletinin, (maske karakterlerin) ötesine geçme gereğini duymamızı mümkün kılar; böylece, bunların her iki tipini de kavramış oluruz; dahası, gerçekten insanca ve kültür bakımından yaratıcı olan her şeyi anlayabiliriz. Bu çözüm, Marx'ın, İnsanın etkinlik özü ilkesi temeli üzerinde gerçekleşmektedir.

NOTLAR:

(1) Karl Marx, **Theorien über den Mehrwert** (Artıdeğer Kuramları), c. 3, Berlin, 1962; s. 488.
(2) Karl Marx, **Kapital**, c. 1, s. 10.
(3) Marx/Engels, **Werke** (Yapıtlar), cilt 23, s. 100.
(4) K. Marx, **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie**, (Ekonomi Politiğin Eleştirilmesinin Anaçizgileri) Berlin, 1953, s. 387. Yapılan gönderme, tam yıkım ve yabancılaşma **eğilimine** tümüyle çelişkili **eğilimedir.**
(5) A.g.y., s. 415.
(6) **Marx/Engels. Arşivleri**, c. IV, s. 98. "Bu... biçim incelenmelidir."
(7) K. Marx, **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie**, s. 716.
(8) K. Marx, **Kapital**, c. I, s. 608; c. III, s. 264.
(9) **Marx/Engels Arşivleri**, c. VI (VII), s. 34
(10) A.g.y.
(11) K. Marx, **Kapital**, c. III, s. 45.

(12) **Marx/Engels Arşivleri** c. II. (VII), s. 34.
(13) K. Marx, **Kapital**, c. I, s. 621; ayrıca bkz. s. 72. Genelde Marxçılık, insanlar üzerindeki egemenliğe kimin ilk kez neden olduğunun somut bir biçimde araştırıldığı yerde başlar.
(14) A.g.y., c. I, s. 571.
(15) A.g.y., c. III, s. 48.
(16) A.g.y., s. 824; ayrıca bkz. s. 48.
(17) K. Marx, **Theorien über den Mehrwert**, c. III, Berlin, 1962, s. 483.
(18) A.g.y., s. 508.
(19) A.g.y., s. 504.
(20) Şeyleşme ile genelde nesneleşme arasında yapılan ayrım, büyük bir önem taşır; soyut ve somut emeğin ortaya konması kadar önemlidir. Bu ayrım, bilginin toplumsal doğasına ilişkin sorunlara ışık tutmayı olanaklı kılar.
(21) K. Marx, **Kapital**, c. I, 1. 101.
(22) A.g.y., c. III, s. 574.
(23) K. Marx, **Theorien über den Mehrwert**, c III. s 480.
(24) A.g.y., s. 454.
(25) K. Marx, **Kapital**, c III. s 880: ayrıca bkz **Theorien über den Mehrwert**, c. III, s. 491.
(26) K. Marx, **Kapital**, c I. s. 73; ayrıca bkz s 114.
(27) **Marx/Engels Arşivleri**, c. IV, s. 94. "Mallar, **kişilerin satın alıcıları** gibi görünürler" (**Marx/Engels Arşivleri**, c. II (VII), s 58.
(28) **Markx/Engels Arşivleri**, c. II (VII), s. 58.
(29) A.g.y., s. 32-34.
(30) K. Marx, **Theorien über den Mehrwert**, c. 3, s. 473.
(31) A g.y. Şeyleşmenin tarihsel çirkinliği ne denli büyük, insanlar arasındaki şeyleşmiş meta bağı ne denli utandırıcı olursa olsun, "bu şeyleşmiş bağ, kuşkusuz, hiçbir bağın bulunmamasına, kan ya da doğa ortaklığına ya da bir egemenlik ve bağlılık hiyerarşisine dayalı saf yerel bağlara yeğlenebilecektir... Bireyler kendi bağlarını kendileriyle bağımlı kılamazlar, ta ki kendilerini yaratmış olalar." (**Marx/Engels, Arşivleri**, c. IV, s. 96). Şeyleşmiş ve meta bağları, tarih açısından, burjuva-öncesi ve despotik Asyai biçimlerden daha ileridir.
(32) K. Marx, **Theorien über den Mehrwert**, c. III, s. 510. "Bir kapitalist olarak kapitalist, sadece, sermayenin kişileşmesi, **emeğin yaratımı**'dır (siyahlar benim **İ.H.B.**); kendi iradesi ve kişiliği ile donanmış bir yaratının, yani emeğin karşıtıdırlar." (a.g y., s. 293.)
(33) K. Marx: **Kapital**, c. 1, s. 202.
(34) K. Marx/F. Engels, **Werke**, c. 13, s. 18.
(35) Karl Marx, **Kapital**, c. III, s. 779.
(36) Karl Marx, **Theorien über den Mehrwert**, Bölüm, 3, s 483.
(37) K. Marx: **Theorien über den Mehrwert**, c. III, s. 483.
(38) K. Marx ve F. Engels, **Alman İdeolojisi**, 1964, s. 449.
(39) K. Marx, **Theorien über den Mehrwert**, c. III., s. 402.

(40) Marx/Engels Arşivleri, c. IV, s. 98.
(41) K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, s. 313.
(42) K. Marx ve F. Engels: Seçilmiş Yazılar, c. II, 1982, s. 10.
(43) Marx/Engels Arşivleri, c. III. (VIII), s. 320.
(44) Marx/Engels, Werke, c. I, s. 248-50.

TÜSTAV

YABANCILAŞMA SORUNUNUN ÇÖZÜMLENİŞİ

Lucien SÈVE
Türkçesi: Hakkı OLUÇ

Almanca Basıma Önsöz

Çeviri yapmak güçtür. Bir felsefi yazıyı çevırmek ise çoğunlukla iki kat güçlükle karşı karşıya olmak demektir. Fransızcada "**aliénation**" (**Entfremdung**, yabancılaşma) olarak adlandırılan kavram üzerine olan felsefi makaleleri, Fransızcadan Almancaya çevirmek, anlamlı giriş açıklamalarını gerekli kılan olağanüstü güçlüklerle uğraşmak anlamına gelmektedir.

İlk önce dilsel soruna ilişkin açıklamalar yapalım.

Almancadaki "**Entfremdung**" (yabancılaşma) kavramını, yaygınlaşmış olduğu gibi, Fransızcaya "**aliénation**" şeklinde çevirmek, hiçbir biçimde Almanca ve Fransızcadaki ilgili sorun alanları arasında basit ve net bir semantik uyum sağlamak anlamına gelmez, aksine bu, ilk andan itibaren kavramlar arasındaki derin farklılıkların üzerinin örtülmesi demektir ve en tatsız yanlış anlamaların ortaya çıkmasına yol açar. İşte basit bir örnek: Marx'ın özgün yazısına başvuran ve "**Grundrisse**"de: "Vurgu, **nesneleşmiş olmak** üzerinde değil, aksine, **yabancılaşmış**, kendine uzaklaşmış, dışsallaşmış olmak üzerindedir." cümlesi ile karşılaşan ve Marx'ın kuramını sadece Fransızcadaki "**aliénation**" kavramı ile anlayabileceğine inanmış olan bir Fransız okur, tümüyle şaşıracaktır. Bu okur ilk önce Marx'da "yabancılaşma" sorunsalının, özellikle "dış" (dışsallaşma, kendine uzaklaşma) ve "yabancı" (yabancılaşmış emek, yabancılaş-

ma, yabancılık, yabancı olma) kavram alanları içinde, çok geniş tutulmuş, karmaşık bir terminoloji ile geliştirildiğini görecektir. Tek başına "**aliénation**" kelimesi bu kapsamlı dilsel araçlar bütünü karşısında fakir bir kısıtlılığa ve aldatıcı bir bütünleştiricilığe sahiptir. Elbetteki kuramsal olarak Almancadaki kavramsal çokyönlülüğü az da olsa aktarabilecek bazı başka Fransızca kavramlara başvurmak olasıdır.

Ne yazık ki, Fransızca'da varolan ve akla gelen terimlerin neredeyse tümü son derece yetersizdir, ya çok fazla, ya çok az ya da bir başka şeyi ifade etmektedirler. Böylelikle en sonunda geriye çok sayıda çevirmenin ve filozofun bir araç olarak gördüğü yeni deyimler kalmaktadır. Ancak şimdiye değin bu dilsel yeni yaratılardan hiçbiri kendini kabul ettiremedi, herbiri yaratıcısına has ve onun imzası gibi kaldı. Yalnızca, felsefi bir jargon tarafından belirlenen bir dizi suni müdahale sayesinde, en son Fransızca çevirilerde, örneğin "yabancılaşmış emek" ifadesi ile "yabancılaşma" kavramı arasında varolan ilişkinin kurulabilmesi sağlandı. Ayrıca, işaret etmek gerekir ki, Fransa'da onlarca yıldır yabancılaşma üzerine sürdürülen tartışma, özel bir yon tutturdu. Bu hiç şüphesiz bir Alman okuyucu üzerinde Brechtçi bir yabancılaştırma etkisi yapacaktır.

Hepsi bu değil. Fransızcada "**aliénation**" kelimesi uzun süreden beri gündelik konuşma diline aittir ve her şeyden önce ticari ve hukuki bir anlama sahiptir: bir maldan veya bir mülkden "feragat edilir", yani o mülk bir başkasına devredilir. Bundan dolayı kavram psikiyatrik bir anlam kazanmıştır. "Devir eden kişi", gündelik konuşma dilinde, hukuki hakları kullanma ehliyeti, bunları kullanamama nedeni ile ana-babasına verilen ruh hastasıdır.

İşte 30'lu yılların başlarında Hegel araştırmalarının artması ile ve o günlerde Marx'ın yeni yayınlanmış olan "**1844 Ekonomi-Felsefi Elyazmaları**" ve "**Alman İdeolojisi**" gibi yazıları üzerine ilk düşünceler ile gelişmeye başlayan Fransız yabancılaşma sorunsalı böyle idi ve ta başından beri Marxçılığın ekonomizme düşürülmesini kolaylaştıran hukuki-ticari bir sınırlılıkla ve aynı zamanda çelişkili bir biçimde, onun varoluşçu ve fenomenolojik anlamda şekilsizleşmesine yol açan psikiyatrik

denkliklerle yüklüydü. Bu nedenle bir Alman okuyucunun ilerdeki sayfalarda yabancılaşma ile daha başka bazı kavramlar karşısındaki durumu, önce Marx'ın öğretisini azçok özgül Fransızca ile örtmek, sonra da bunları Almancaya çeviri esnasında yeniden silmek biçiminde, karmaşık bir olumsuzlamanın olumsuzlanması **(Negation der Negation)** sonucu fark edebileceği şeylerdir. Gerekli açıklamalarımızın ikinci basamağına gelelim. Olumsuzlamanın olumsuzlaması sadece dilsel değil, aynı zamanda tarihsel-ideolojik türdendir. Bununla söylemek istenen, onlarca yıldır yabancılaşma sorunsalının derinleştirilmesinde, gerek onu önceden biçimlendirmiş olan körleştirici çarpıtmalara karşı, gerekse ona durmadan önerilmiş ama daha az çarpıtıcı olmayan "zenginleştirmelere" karşı, Marxçılığı kendi otantikliği içinde daha iyi kavramaya çalışan bir düşüncenin gelişmesindeki her şeyin bir Alman okuyucu çevresine yabancı olması gerektiği değildir. Ancak bu uluslararası çabalar elbette her ülkede anlamlı ulusal özelliklerle birlikte sürdü ve önümüzdeki iki çalışma Fransız ideolojik durumunun son yirmi yıldaki gelişimine yabancı olanlara bazı noktalarda şaşırtıcı görünebilir. Burada kendimi sadece gerekli olanla sınırlıyorum. Söylemek istediğim, Fransa'daki Marxçı filozofların 60'lı yılların başlarında yabancılaşma sorunsalını burjuva Marxolojisine bırakmaktan vazgeçtikleri ve bu sorunsalda Marxçılığın o güne değin ayrı olan noktaları arasındaki bağlantıyı bulduklarını düşünmeleridir: **Ekonomi ve felsefe, bilimsel netlik ve insancıl zenginlik, eleştirel etki ve özgürleştirici görev.** Bu, Roger Garaudy gibi bazıları için **"Kapital"i, "1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları"** ışığında yeniden okuma anlamına gelir, ki bu işi Marxçılığın oluşumuna götüren yolu gerisin geriye yürümek için bir araç olarak görenler çok önceleri yapmışlardı. Sonuçta, yabancılaşmanın esasen Marxçılık öncesi, kurgusal, kullanılamaz bir konu olduğu iddiası yeniden saygınlık kazandı Louis Althusser'in 60'lı yılların ortalarında vardığı bu hüküm, o günlerde bir çoklarınca nihai olarak değerlendirildi.

Bence, 1969 yılında **Marxçılık ve Kişilik Kuramı**'nda ifade etmeye çalıştığım gibi, sorunun ortaya konuşunda, her iki tutumun temelindeki esaslı asimetrilere ve çok farklı değerlere rağmen, ortak bir yanılgı vardır: Yabancılaşma konusu her iki

tutuma göre sadece felsefi fikirlere ve genç Marx'ın eserine aittir ve o da bu konuyu **Alman İdeolojisi**'nde nihai olarak terketmiştir. Bu apaçık yanılgı, aslında bu çıkarsamaya izin vermeyen bir metin olarak **Kapital**'in 1857/58'deki ilk büyük kaba taslağı **Grundrisse**'nin ancak 1967'de Fransızcada yayınlanmış olduğu bilindiğinde anlaşılır olmaktadır. Marx'ın olgun eserinde, yabancılaşmanın ne kelime ne de taslak olarak kaybolmadığını, aksine onun temel bir değişime maruz kaldığını, **Grundrisse** okumasından çıkarak görmemek olası değildir. Kısaca söyleyecek *olursak, yabancılaşma soyut-insancıl* bir kavramdan tarihsel maddeciliğin bir kategorisi haline geldi.

"1844 Ekonomik-Felsefi Elyazmaları"ndaki anlamı ile yabancılaşmanın Marxçılığa dahil olup olmadığı sorusu böylelikle gerçekle olan her türlü ilgisini yitirmektedir. Bu sorunun olumlu yanıtlanması bizi "gerçek sosyalizm"in çeşitli türlerine yöneltir; olumsuz yanıtlanması ise, tarihsel maddeciliğin yapısalcılık yönündeki çarpıtmalarına kapıyı açar. 70'li yılların başında Fransa'da henüz değinilmemiş olan asıl sorun ise, Marx'ın **Kapital**'i hazırlarken ve yazarken yabancılaşma kategorisini yeniden elden geçirmesinin ve bu kategorinin gelişmiş tarihsel maddecilik içindeki anlamının ve değerinin, dikkatli bir araştırmasında yatmaktadır. Elinizdeki çalışmalardan birincisi, bu soruna ayrılmıştır ve Paris'teki "Centre d'études et de recherches marxistes"in (CERM, Marxçı Araştırmaları ve İncelemeleri Merkezi) 1973 yılında "Felsefe ve Din" konusunda düzenlemiş olduğu konferans dizisi için yazılmıştır.

Bu çalışmanın yayınlandığı günlerde Louis Althusser, yukarıda sözü edilen temel soruna değinmeden, Marxçılığın **"1844 Ekonomik-Felsefi Elyazmaları"**nın hümanizme düşürülmesini şiddetle eleştirdiği —ki bu şüphesiz her zaman yararlıdır— **John Lewis'e Yanıt**'ını yayınladı. Louis Althusser, yabancılaşma sorunsalının **Kapital**'de ele alındığına dair tartışılmaz bir olgunun geçerliliğini vurguluyor gibiydi, ancak bunun tam olarak ne anlama geldiği sorusunun yanıtlanmasını da araştırmaya bırakıyordu. Ben 1974 yılında "Marxçılık ve Kişilik Kuramı"nın Fransızca 3. baskısının sonsözünde, tatminkâr olmayan, ancak tartışmanın sonradan ilerleyebilmesi açısından bir olasılıkla çok umutkâr görünen, bu tutum üzerine bir dizi görüşümü yaz-

mıştım. Ancak, bence arzu edilen bu tartışma o günden bu yana sürdürülmedi.

Doğrusu bu tartışma sürdürülmeyi haketmiştı, çünkü yabancılaşma sorunu yalnızca kuramsal açıdan değerlendirildiğinde, Marx'ın 1846'da Annenkov'a yazmış olduğu mektuptaki "insanların sosyal tarihi aynı zamanda onların kişisel gelişmelerinin de tarihidir" cümlesinin ve sadece tarihsel maddeciliğin doğru anlaşılmasında değil, ayrıca maddeci diyalektiğin doğru anlaşılmasında da merkezi önemi olan bir sorundur. Bununla ilgili olarak önsözün başlangıcında giriş cümlelerinin aktarılmış olduğu Grudrisse'deki bölüme dikkat çekildi; nesneleşme ile, yani her şeyden önce maddi üretim faaliyeti ile yabancılaşma, yani bu faaliyetin kapitalist toplumda büründüğü uzlaşmaz biçim arasındaki ilişkilerin Marx tarafından yapılan çözümlemesinin, doğrudan uzlaşmayan ve uzlaşan çelişkilerin çözümlemesine dikkat çektiği tespit edilecektir. Bence bu soruna ve aynı zamanda bu çözümlemeye yakından bağlı olan içselliğin ve dışsallığın diyalektiğinin çözümlemesi henüz hiçbir biçimde çözülmemiştir. Elinizdeki çalışmalarda bu sorunun son noktasına, açıklamayı büyük ölçüde hak etmiş olmasına rağmen, değinilmemiştir.

"İnsan" ve "toplum" arasındaki veya daha kesin bir ifade ile insani birey ile toplumsal ilişkiler arasındaki ilginin olağanüstü yeni ve derine inen değerlendirmesi (Feuerbach üzerine 6. Tez'de buna şöyle işaret edilmişti: "İnsan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde, o, toplumsal ilişkilerin bütünüdür."), diyalektik özün, hareketin daha az derine inmeyen yeni bir değerlendirmesini de kapsamaktadır. Diyalektik öz, yeni değerlendirme sayesinde, belli gelişme basamaklarında, yeni maddi gerçek biçimde verili gerçeğe yeni biçimler altında tekrardan katılabilmek için, onun dışına çıkmaktadır. Öz, saf içsel öz dinamik olarak, basit dışsal karşılıklı etkiye indirgenemediği gibi, fetişleştirilemez de. Birinci değerlendirme nesneleştirmeye eşitlenen yabancılaşmanın kurgusal, teleolojik yorumunu kapsamaktadır. Böylelikle yabancılaşma, sınıflı toplum ile sınıfsız toplum arasındaki her türlü farkın silindiği ve devrimci mücadelenin köklü özgürleştirici anlamını yitirdiği, çokyönlü in-

sani bir davranış olarak ortaya konabilir. İkinci değerlendirme, yabancılaşmanın bir anlamının olmadığı ve uzlaşmazlıkların dışsal sınırlara indirgenebileceği, tarihin az çok yapısalcı bir yorumundan yola çıkmaktadır. Böylelikle, tarihin insanların tarihi olduğu temel olgusu tamamen silinmekte ve öte yanda devrimci mücadelenin insanı özgürleştirici anlamı arka plana itilmektedir.

Bu nedenle, yabancılaşma üzerine olan mücadele, ciddiliği yüzünden ilk anda caydırıcı gelebilecek olan bir "uzmanlar" tartışmasını gerekli kılsa da, hiç de sadece eğitmenlerin sorunu değildir, tam tersine. En yüksek kuramsal biçimde Marxçılığın temel duvarlarına dokunan bu mucadele, başından itibaren politiktir ve doğrudan doğruya yaşamı ve farklı koşullar altındaki bugünku mücadelemizi etkilemektedir. Sözkonusu olan zorunluluklar ulkesinden özgürlükler ülkesine giden zorlu yolun toptan düzenlenmesidir bu.

Din ve Ekonomi Politik

Din üzerine Marxçı görüşü özetleyen "ünlü ifadeler"i herkes bilir: din "halkın **afyonudur**", "insan varlığının **hayali gerçekleşmesidir**, çünkü **insan varlığı** doğru bir gerçekliğe sahip değildir", din "gerçek sefaletin ifadesidir", ancak kısmen de "gerçek sefalete karşı bir protestodur", bundan başka: "**İnsan dini yapar**, din insanı yapmaz", "kutsal ailenin sırrı olarak dünyevi aile", vs. Bu "ünlü ifadeler" hep tekrarlanır, ancak bunların tümünün Marx'ın gençlik eserlerine, özellikle de "Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş"e (1844) ait oldukları üzerine yeterince düşünülür mü? Bu, gerçekten de dikkate değer bir sorunu ortaya koymaktadır: Din üzerine Marxçı görüşün anlatımı olarak geçerli görülen bu "ünlü ifadeler", birçok bakımdan ilk eserlerin bulunduğu noktanın **ötesine geçen** olgun Marxçılık açısından da geçerli midir? Soruyu biraz daha netleştirelim: Bu "ünlü ifadeler", zımni de olsa, bu noktada belirleyici rolü olan bir kavramı, yani **yabancılaşma**'yı içeriyor. Hatta bu kavram çoğunlukla belirgin olarak öne çıkıyor. Böylelikle, 1844'teki "Giriş"ten yukarıya aktarılmış olan ifadelerin hemen ardından şunları okuyoruz: "Böylelikle **tarihin görevi, gerçeğin öbür tarafı**'nın kaybolmasından sonra, bu

tarafın gerçeği'nin yerleştirilmesi oluyor. Tarihin hizmetinde olan felsefenin öncelikli **görevi** ise, insanın kendine yabancılaşmasının **kutsal kılığı**'nın maskesinin düşmesinden sonra, kendine yabancılaşmanın kutsal olmayan kılıklarının maskesinin düşürülmesidir." Aynı günlerde oluşmuş olan **Yahudi Sorunu Üzerine** yazısında da şöylesi aforizmalar okunabilir: "... Hıristiyanlık ... insanın kendine ve doğaya yabancılaşmasını kuramsal olarak (mükemmelleştirir)". İyi bilinen bir gerçeği sağlamlaştırmak için daha fazla aktarma yapmak gereksiz: Marx'ın gençlik günlerindeki (daha henüz yirmibeşinden büyük olmadığı sırada) görüşlerinin odak noktasında, ki buna elbetteki onun din üzerine olan görüşleri de dahildir, yabancılaşma kavramı vardı. Bundan doğal olarak şu önemli sorun çıkmaktadır: Eğer Marx, bugün çoğunlukla iddia edildiği gibi, yaşlılık günlerinin kuramsal ifadelerinde yabancılaşma kavramından vazgeçmiş ise, özü yabancılaşma kavramı olan din üzerine görüşlerinde durum nedir acaba?

Bu kavramın olgun Marxçılıkta, daha doğrusu 1845-1846 yıllarındaki büyük dönüşten bu yana terkedıldiği tezinin, sağlam bir delillendirme ve hatta bazı çürütülemez yazılar üzerinde duruyor gibi görünmesi bu sorunu iyice ciddileştirmektedir. Acaba Marx, örneğin Alman **İdeolojisi**'nde işbölümünün anlamı ve sonuçları üzerine olan bir dizi çözümlemeden sonra, "bu 'yabancılaşma', filozoflarca anlaşılabilir kalmak için..." ifadesini eklerken, dikkatimizi kendisi için yabancılaşmanın artık o andan ıtıbaren aşılmış ve bir gerçegi gösteren felsefi bir kavram olduğuna ve bu gerçeğin gerçek çözümlemesinin tamamen başka bir alanda, yani toplumsal ilişkilerin tarihi alanında ele alınması gerektiğine çekmiyor muydu? Yabancılaşmanın felsefi deyimler toplamının daha net ve sert bir reddini, "gerçek sosyalizm" bağlantısı içinde, **Manifesto**'da bulabiliriz:

"Rahiplerin Hıristiyanlık öncesi günlerdeki klasik eserlerin yazılı olduğu elyazmaların üstünü nasıl saçma sapan Katolık kutsal hikâyeler ile doldurdukları bilinir. Alman yazarlar ise dinî olmayan Fransız literatürünü tam tersine ele aldılar. Onlar Fransızca saçmalıklarını, Fransızca orijinalin arkasına yazdılar. Örneğin, para ilişkilerinin Fransızca eleştirisinin arkasına 'insan varlığının kendine uzaklaşması' diye yazdılar (En-

taeusserung), burjuva devletinin Fransızca eleştirisinin arkasına 'soyut genelin egemenliğinin aşılması'nı yazdılar, vs. ... Böylelikle Fransız toplumcu literatürü biçimsel olarak hadım edilmiş oldu." Böylesi yazıların okunması sırasında kaçınılmaz olarak varılan kanaat, insan varlığının yabancılaşması kuramının bir odak noktası olduğu 1843-1844 yılları ile bu kuramın sınıfsal konumunun teşhir edildiği 1846-1847 yılları arasında Marx ve Engels'in görüşlerinde belirleyici bir değişimin yaşandığıdır. Ancak, yabancılaşma kavramının iyice içine girdiği ünlü ifadeleri özetleyen din üzerine kuramın Marx ve Engels tarafından olgun eserlerin içine yeniden oldugu gibi alınmasını (**Anti-Dühring**'i aklımıza getirelim), ayrıca, Lenin'in, 1843-1844 yılında Marx'ın "din halkın afyonudur" şeklindeki ifadesini tereddüt etmeden "Marxçılığın din konusundaki tüm dünyagörüşünün köşetaşı" olarak değerlendirmesini nasıl anlamak gerekir? İşte burada bu sorunu aydınlatmak istiyorum. Bu sorunu net olarak değerlendirebilmek için, önce Marx'ın ilk yazılarına damgasını vurmuş olan yabancılaşma kuramı üzerine tam olarak bilgilenmek gerek. "**1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**" şüphesiz bu konudaki en önemli eserdir. Ve bu yazıların büyük ölçüde Feuerbach felsefesine eleştirel atıfta bulunmaları nedeniyle, din ve yabancılaşma üzerine Feuerbachçı kuramları burda kısaca hatırlatmak gerekli olabilir.

Feuerbach felsefesinin temelini, aslen iki teze dayanan maddeci bir Hegel eleştirisi oluşturur: birincisi, özellikle Hegel'de tam olarak görunen kurgusal felsefenin, teolojinin biçim değiştirmesinden öte bir şey olmadığıdır; ikincisi ise, hümanizmin teolojide gizlenmiş gerçeğinin kurgusal felsefe olduğudur. Feurbach yabancılaşma sorunsalını reddetmez (ki bu sorunsal özellikle Hegel'de "**Entaeusserung**" kendine uzaklaşma kelimesi ile adlandırılır; ancak terminoloji sorununa ileride tekrardan döneceğiz). Bu sorunsal, en genel anlamıyla, sonra tekrardan kendine mal edeceği dışsal biçimlerde kendini nesneleştirmek için, kendi dışına çıkan tek bir öznenin yaşamının uğrakları olarak karşıt gerçekliklerin ele alınmasından oluşmaktadır. Ancak Feuerbach'a göre, gerçek, özü itibariyle bu süreçte aranmamalıdır, yani Hegel'in gördüğü gibi esasen düşüncede değil, aksine daha çok tüm bu varlığın yabancılaşma sürecinin somut öznesi olan **insanda** aranmalıdır; kendine has bir yabancılaş-

mış varlık sadece yanılsamadır. Başka bir deyişle, eğer insan dinde kendi varlığını yabancılaştırıyorsa, ona dinin fantastik ifadesini veriyorsa, bu Feuerbach için asla insanın gerçeğinin din olduğu değil, tam aksine, dinin gerçeğinin insan olduğu anlamına gelir. Burada Hegel'in **maddeci yoldan başaşağı çevrilmesi**, Feuerbach'ın 1839-1843 yıllarında, Marx ve Engels'in o günlerde büyük bir coşku ile okudukları yazılarına temel olarak hizmet ediyordu. Örneğin, "Felsefenin reformu için geçici tezler"in (1842) yedinci tezinde şunu okuyoruz: "Biz ... kurgusal felsefeyi sadece **başaşağı çevirebiliriz**, böylelikle gizlenmemiş, saf, parlak gerçeğe sahip oluruz."

Feuerbach'ın üstlendiği görev, yabancılaşmanın ve düşüncenin kendine uzaklaşması süreci ve ürünü ile bu yabancılaşma ve kendine uzaklaşmanın somut öznesi arasındaki ilişki üzerine Hegelci görüşün maddeci yoldan başaşağı çevrilmesidir. Feuerbach, insan varlığının yabancılaşmasının sona erdirilmesi gereken kötü birşey olduğu görüşünü, asla akılcı bir temeli ve zorunluluğu olan tarihsel bir süreç olmadığı gibi temelden yeni bir görüşü de eklemiştir. Feuerbach için din gerçekten ne anlama gelmektedir? Bir bilinç yanılsaması. Ancak burda Feuerbach'a, anakronik bir biçimde, ideolojiye ilişkin tarihsel-maddeci bir görüş yüklemekten kaçınmak gerek! Eğer insani bilinç dini olmuşsa bunun nedeni, Feuerbach'a göre, onun nesneleşmiş biçim içinde kendi özünü tekrardan tanıyamamasıdır. İnsani bilince akıl, ahlak vs. yolu ile bu nesneleşmiş biçim benimsettiriliyor. Neden böyle yanlış değerlendiriliyor? Feuerbach'ta, genç Marx'ın düşüncelerinin de asla yabancı olmadığı ilginç ve açıklayıcı bir hipoteze rastlıyoruz: Eğer insan kendi özünü, karşılaştığı nesneleşmiş biçim içinde tekrardan tanıyamıyorsa, bu sınırsız insani özün karşıtı olarak bireyin kısıtlı ve dar sınırlı olması gerçeğine dayandırılabilir. Yani bu, bir başka deyişle, birey ile insan türü arasındaki karşıtlığa dayandırılabilir. Nasıl olur da, sınırsız insani öz, sınırlı kişiliğimin bir özelliği iken, bana benim özüm gibi görünebilir? Dinsel yanılsamadan kaçabilmek için insani öz kendi gerçeği ve gerçekliği içinde kısıtlı, kendisi için alınmış bireye çekilmemelidir (ki burada kabaca Marx'ın Feuerbach üzerine altıncı tezinin **reddi** var, hemde **kabulüne** henüz uzak olmamıza rağmen); aksine, Feuerbach'ta her zaman sen ve ben ilişki ola-

rak kavranan, insanlarası ilişki olarak, yani özellikle sevgi ilişkisi olarak ele alınan, bireyler arasındaki ilişkilere çekilmelidir. İşte Feuerbach için insani özün somut gerçeği burada yatmaktadır: "İnsanın **özü** sadece topluluk içinde, **insanın insanla birliğinde** vardır. Bu birlik ancak ben ve sen'in farklılığının gerçekliğine dayanır... İnsanın insan ile **(ben ve sen'in birliği) tanrıdır.**" Feuerbach bir başka yerde ise Goethe'nin şu sözünü coşkuyla aktarmaktadır: "Sadece **bütün** insanlar doğayı farkederler, sadece bütün insanlar insani olanı yaşarlar."

Bu, insanlararasılığa ilişkin hümanizmin karakteristik esasıdır. Ancak bu esas tamamen öznel olan insanlararası ilişkinin ardındaki nesnel toplumsal ilişkiyi çokyanlılığı içinde ortaya çıkarmaz. Bu nedenle Feuerbach'ın başta dini yabancılaşmaya köklü eleştirel katı maddeci yönetimi, sonunda derin, somut hümanist bir başka dine, ama yine de bir dine ulaşır. (Sonuç olarak her din, özü itibariyle, insanlararası yani "bir sonrakiler" arasındaki ilişkinin toplumsal ilişkilerin çok daha büyük ve derin temelinden **koparılmış** biçimde mutlaklaştırılması değil midir?) Buna ilişkin olarak Engels'in **Ludwig Feuerbach**'ının III. bölümünde geçen, Feuerbach'ta sevgi dini üzerine ustaca belirleyici çözümlemeyi yeniden okumak gerek. Bu çözümlemede Engels, Feuerbach'ın sevgi dininin bizi, tarihsel bir bilimin kurulmasının gerekliliği konusunda nasıl da yanıltığını gösteriyor, öyle ki bu tarihsel bilim olmaksızın insanın yabancılaşmasının aşılması isteği de bir düş olarak kalmak zorundadır.

Marx ve Engels, çok erken başlayan Feuerbach tutkularına rağmen, **Hıristiyanlığın Özü**'nün yazarıyla tam bu noktada uyuşmazlar. Onlar için Feuerbach'ın dramı şu noktada yatmaktadır: Şayet "insan, insanın dünyası" ise (bu söz kendi başına ele alındığında 1843-1844 yıllarının Marx'ı ile Feuerbach için ortaklaşa geçerlidir), bu önünde sonunda devletin ve onunla birlikte burjuva toplumunun insan varlığının nesnel gerçekliğini oluşturması anlamına gelir ki Feuerbach içinde yaşadığı kırsal alanın yalıtılmışlığı içinde bunu kavrayabilecek durumda değildi. Marx, daha 13 Mart 1843 tarihinde Ruge'a yazdığı mektubunda şunları söylemişti: "Feuerbach'ın aforizmalarına sadece doğaya daha çok, politikaya çok az işaret etmiş olduğu

noktada katılmıyorum. Ama bu, şimdiki felsefenin gerçek olabilmesini sağlayacak tek ittifaktır."

Böylece Marx o zamandan beri, hâlâ pek çok açıdan Feuerbach'ın taraftarı olmasına rağmen şunun açıkça bilincindedir. Hegel'in maddeci yoldan tersine çevrilmesi Feuerbach'ta, insan varlığının gerçekliğini oluşturan bu "insanın dünyası"nın yeterince somut kavranamamasından dolayı son derece küçük, kurgusal bir sonuca varır. İnsan tarihi için gerçek açıklayıcı temel olarak ekonomi politiğin esas teşkil eden rolünü görebilme açısından kendisinden çok ilerde olan Engels'in etkisi altında Marx, İngiliz ve Fransız ekonomistlerini ciddi bir şekilde incelemeye başladı ve çok kısa bir süre sonra Hegel'deki yabancılaşma kategorisini Feuerbach'ın yaptığından çok daha maddeci ve devrimci bir biçimde tersine çevirmenin sırrını ortaya koydu. 1844'te Marx'ın çalışmalarında, özellikle de içlerinde bu açıdan en zengin olan "**Ekonomi-Felsefe Elyazmalarında**" belirginleşen bu düşünce dünyası, burada bizim çözümlememizin temelini oluşturacak. 1844 **Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**'nda geliştirilenleri "Marxçı" **yabancılaşma kuramı** olarak nitelendirmek mümkündür; buradaki tırnak işaretleri, Marx ve Engels'in olgun yapıtlarında bu sorun hakkındaki görüşlerinin oluşmasında oynadığı önemli role rağmen, bu kuramın daha henüz Marxçı olmadığını belirtmek için kullanıldı. Karşımıza çıkan ilk sorun, düşünce açısından son derece zengin olan bu yazılarda belli ki merkezi bir yere sahip olan yabancılaşma kavramının önemini bir yere oturtmaya ilişkindir.

1. En baştan göze çarpan şey, yabancılaşma sorunu ile dinî bilinç sorununun birbiriyle kaynaşmış olduğu Feuerbach'ın tersine Marx'ın asla yabancılaşmış **bilinci** değil, yabancılaşmış **emeği** gözlemlerinin esası haline getirmesidir, öyle ki burda eleştiri artık asla din alanında değil, aksine, geniş anlamda anlaşılan ekonomi politika alanında biçimlendirilir. **1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**'nın (okunduğunda görüleceği gibi) **çıkış noktası** ekonomidir. İlk elyazmasının ilk yarısı neredeyse bir ekonomik dersler defteridir, burada Marx'ın kendi düşüncelerinin devreye girdiği yabancılaşmış emeğin sorgulandığı anda, felsefi tezler değil, ekonomik olgular varsayımı oluştururlar: "Ekonomi politiğin önermelerinden yola çıktık". "Ekonomik politik güncel bir olgudan yola çıkıyoruz."

2. Dini eleştiri alanından ekonomik eleştiri alanına aktarılmış olan yabancılaşma artık asla basit bir yanlış anlamaya, basit bir bilinç surecine değil, aksine, daha çok, bilinç yabancılaşmasının biçimlerini, özellikle de bir sonuç görüntüsü olarak beraberinde getiren pratik bir tabi olma durumuna işaret etmektedir. İnsan varlığının yabancılaşması artık insani özelliklerin bir tanrıda ideal bir nesneleşmesi olarak değil, aksine, emekçilerin kendilerine, hatta yaşamlarının tamamen dünyevi şeylere uzaklaşması olarak anlaşılmaktadır.

İşte bu noktada Hegelci yabancılaşma kuramının maddeci yoldan tersine çevrilmesinin Feuerbach'ınkinden temelde ne kadar daha maddeci, daha köklü olduğu anlaşılmaktadır. İşte buna ilişkin bir örnek: Yabancılaşmış emek üzerine olan ana yazının başına Marx şu ekonomik gerçeği koymuştur: "İşçi ne kadar çok servet üretirse, o denli yoksullaşır..." Ve şunu anlatır: "Bu olgu göstermektedir ki, emeğin ürettiği nesne, emeğin ürünü, emeğin karşısına **yabancı bir varlık olarak**, kendini üretenden **bağımsız bir güç** olarak dikilir. Emeğin ürünü bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir: emeğin **nesneleştirilmesidir**. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesneleştirilmesidir. Ekonomi politiğin ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleşmesi, işçinin **gerçekleşme kaybı** olarak, nesneleşme olarak, **nesnenin kaybı ve nesnenin köleliği**, sahiplenme, **yabancılaşma, kendine uzaklaşma** olarak görünür." Ve bu hükmedici. ezici pratik gücün içinde kendinin kendine uzaklaşması, emeğin ürününün yabancı olması sürecinde sadece dışsal olarak değil, aksine, aynı zamanda emekçinin kendi içinde, emeğin emekçiye yabancı olduğu, emeğin bir zorunlu emek haline dönüştüğü süreçte ortaya çıkar.

3. Ancak bu kadarla bitmez. Emeğin yabancılaşması sadece emeğin ve ürününün yabancı ve tabi kılan bir **şey** haline dönüşmesi ile ortaya çıkmaz, şeyin hakimiyeti, hükmeden **kişinin**, özel mülk sahibinin biçimini alır. Kişilerin şeyleşmesi ve aynı zamanda şeylerin kişiselleşmesi diyalektiği Marx'ın oluşturduğu yabancılaşma görüşünde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Buna ilişkin olarak **1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**'ndaki bir çok karakteristik parçadan bir tanesini buraya aktaralım:

"İnsanın kendine ve doğaya her yabancılaşması, kendini ve doğayı, kendinden başka ve farklılaşan insanlarla koyduğu ilişkide görülür. Bu nedenle dinî kendine-yabancılaşma da ruhbandan olmayan insanın rahiple ya da başka bir aracıyla ilişkisinde görünmek zorundadır, çünkü burada akli dünya ele alınmaktadır. Gerçek pratik dünyada kendine-yabancılaşma, sadece başka insanlarla gerçek, pratik ilişkilerde kendini gösterir. Yabancılaşmanın olduğu ortamın kendisi **pratiktir.** Böylece yabancılaşmış emek yoluyla insan sadece nesneye ve üretim edimine ilişkisini, kendine yabancı ve düşman güçlerle olan bir ilişki olarak oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda diğer insanların kendi üretimiyle ve kendi ürünüyle ilişkisini ve kendisinin bu diğer insanlarla ilişkisini de oluşturur... Demek ki, **işçi yabancılaşmış, kendine uzaklaşmış** emek yoluyla, emeğe yabancı ve emeğin dışında duran bir insanın bu emeğe ilişkisini oluşturmaktadır. İşçinin emekle ilişkisi, emekle kapitalistin veya emeğin efendisi başka nasıl adlandırılmak isteniyorsa onunla ilişkisini oluşturmaktadır. Böylece **özel mülkiyet, kendine uzaklaşmış** emeğin, işçinin doğayla ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu, gerekli vargısıdır." Böylelikle, emeğin yabancılaşması kavramı, sadece merkezinde kapitalist ekonomi sisteminin bir dizi antropolojik **sonuçlarının** tahayyül edilebileceği bir kavram gibi görülmez; bu sistemin **kökenini,** hem de yabancılaşmış emeğin çözümlenişinden, bu kavramın pratik olarak **1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**'nda görülmemesine rağmen, sosyal sınıfların oluşumundan **türeten** olağanüstü girişimin kavranabilmesi için, onu net bir biçimde açığa çıkaran bir kavram gibi görünür.

4. O günlerde Marx'ın ele aldığı biçimde, yabancılaşmanın, ekonomik-felsefi, tarihsel-antropolojik bir kavram olması dolayısıyla, Feuerbach'ta görüldüğü gibi, dini açıklamada merkezi bir maddeci kategori olması sona ermiş midir? Katiyen. Bu da, biraz önce emeğin yabancılaşmasının bir sonucu olarak kapitalist ilişkiye ilişkin **1844 Elyazmaları**'ndan aktarılan alıntıda ortaya çıktı. Ekonomik çözümlemeden din çözümlemesine geçiş hiç de olağanüstü değildir ve bu Marx'da her şeyden önce yabancılaşma sorunu ele alınırken izlenmektedir. Buna ilişkin bazı örneklere değinelim: "İşçi kendisini ne kadar çok çalışa-

rak tüketirse, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi, kendi iç dünyası, o kadar yoksullaşır, kendine ait olanlar o kadar azalır. Tıpkı dindeki durum. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır. İşçi kendi yaşamını nesneye koyar; ama artık yaşamı kendine değil, nesneye aittir."

"Dinde insan imgeleminin, insan beyninin, insan yüreğinin kendi etkinliği, nasıl bireyden bağımsız bir biçimde işliyorsa, yani yabancı, tanrısal veya şeytani bir etkinlik biçiminde işliyorsa, işte işçinin etkinliği de öyle onun kendi etkinliği biçiminde değildir artık. O etkinlik bir başkasına aittir, kendi benliğinin yitirilmesidir."

Marx'ın o sıralardaki kuramsal çalışmasında yabancılaşma, gerek ekonominin, gerekse dinin ele alınabildiği çok yönlü bir kategoridir. Ancak bir yandan, bu iki kullanım alanı için artık ortak bir ölçü yoktur, çünkü dinî olan yavaş yavaş, tüm dikkati üzerine toplayan ekonomik olanın sadece bir bahanesi olarak görünmektedir. Öte yandan, sürekli olarak ekonomik kanıtlamaların gelişimi içine karşıt açıklayıcı **karşılaştırmalar** olarak dinî kanıtlamalar sokulmaktadır. Böylece, henüz sosyal-ekonomik yabancılaşmanın özgül ideolojik ifadesi olarak tarihsel-maddeci bir din kuramı ile değil, ancak en azından temel olarak değerlendirilen ekonomik yabancılaşma ile dini yabancılaşma arasında bir benzeme olduğu tasarımı ile karşı karşıyayız; bu Feuerbach'ın dini temel alan yabancılaşma çözümlemesinden, emeği, ekonomi politiği merkez olarak alan yepyeni bir çözümlemeye geçişin bir izi gibi bir benzemedir. Bu çözümleme, aynı zamanda, Marx'ın bu yeni kategoriye, yabancılaşmanın tüm biçimlerinin esas biçimi olan kapsamlı kuramsal bir anlam yüklemekten kesinlikle kaçınmadığını da açık olarak göstermektedir.

5. Yabancılaşma artık basit bir bilinç durumuna değil, aksine, sosyal ekonomik bir sisteme ilişkin olarak anlaşılır anlaşılmaz, artık sadece ortadan kaldırılması gereken kötü birşey olarak değil, tarihteki bir evre olarak da görünür. Bunun sonu, bilincin kendiliğindenliğine yönelik herhangi bir çağrıyla değil, aksine, pratik bir faaliyetin geliştirilmesiyle, zorunlu olarak, tarihte yatar: Bu faaliyet dönüştürücü toplumsal faaliyet-

tir ve "**insanın kendine yabancılaşması** olan **özel mülkiyetin olumlu** biçimde aşılması ve dolayısıyla ... **insani** özün insan tarafından ve insan için gerçekten **sahiplenilmesi**" anlamına gelir. "... Din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat, vs. sadece üretimin **özel** tarzlarıdır ve onun genel yasasına uyarlar. **İnsan** yaşamının sahiplenilmesi olarak, **özel mülkiyetin** olumlu biçimde aşılması, böylece, tüm yabancılaşmanın olumlu biçimde aşılması demektir, yani insanın dinden, aileden, devletten, vs., kendi **insani**, yani **toplumsal** varoluş tarzına dönmesi demektir. Dini yabancılaşma sadece insanın iç yaşamındaki **bilinç** alanındadır, oysa ekonomik yabancılaşma, **gerçek yaşamdaki** yabancılaşmadır; dolayısıyla, aşılması, her iki yanı da kapsar... tanrıtanımazlık başlangıçta **toplumculuk** olmaktan çok uzaktır, o henüz büyük ölçüde bir soyutlamadır. Onun için, tanrıtanımaz hümanizm, başlangıçta sadece soyut, felsefi hümanizmdir. oysa toplumcu hümanizm daha başından **gerçektir** ve eyleme doğrudan yöneliktir."

İşte burada gerçekten dinin asla toplumculuk için "düşman" olmadığı temel Marxçı görüşünu, yani insani yabancılaşmanın bu biçiminin çürümesinin dine karşı bir mücadelenin sonucu değil, aksine, tamamen başka bir alanda, tamamen başka bır yabancılaşmaya karşı sürdürülen mücadelelerin bir sonucu olacağı görüşünü buluyoruz. Bu alanlardaki çürüme, onların içinde **kökleşmiş olan dini yabancılaşmanın çürümesine** yol açar. Hatta **Kutsal Aile**'de tanrıtanımazlık, "**tanrıcılığın** son basamağı" olarak, "tanrının **olumsuz** yolda tanınması" olarak, yani yabancılaşma hanesine daha **kesin** yazılacak bir tutum olarak tanımlanmıştır.

Böylelikle Marx, 1844 yılında, Feuerbach'ın Hegelci yabancılaşma görüşünü maddeci yoldan tersine çevirisi yerine, ilişkinin sınırlarının maddeci yoldan yeniden ele alınışını gerektiren, kıyaslanmayacak ölçüde daha maddeci bir tersine çevrilişi koymuştur. Feuerbach'ın tersine çevirişi, temel yenliğine rağmen, insan-din ilişkisinin **sınırlarını korumakta** ve bu nedenle kurgusal düşüncenin içinde kalmaktaydı. Eğer **insan** dinde yabancılaşıyorsa, o zaman yabancılaşmanın kendisi bir **insani** süreçtir, yani somut, tarihsel, pratiktir; artık onun esası din değil, aksine, somut insani faaliyet, yani emektir, ve ya-

bancılaşmanın aşılması artık basit bir "eleştiri silahına" değil, aksine, "silahların eleştirisine", yani devrimci pratiğe bağımlıdır.

Böyle bir şey asla Feuerbach'ın dinin yabancılaşma olduğu biçimindeki görüşlerinden edinilen bilgilenmeyi bozmaz, aksine maddeci bir ideoloji kuramı çerçevesinde onun maddeci bir tersine çevrilişinin yolunu açar; ekonomik ve dinî bilinç düzlemi arasındaki karşılaştırmalar da buna ilişkin ilk işaretleri vermektedir. İşte **1844 Elyazmaları**, bu anlamda, Feuerbach'ın Hegel'i tersine çevirmesinin, onun sınırlarının ve tutarsızlıklarının da ötesinde, tamamlanması olarak görünürler. Şüphesiz, bugun bile o yaz.dan kaynaklanan ve henuz sürmekte olan, olağanüstü çekicilik bu yeni görüşün anlamlı derinliği ve fikir zenginliği sayesinde kavranabilir. Marxçılığı kendi haslığı içinde kavramak isteeynler, eğer Marxçılıgın biçimsizleştirilmesine karşı mücadele etmek istıyorlarsa, böyle bir ölçuden yola çıkan bu yazıdaki çözümleme ile yetinmemelidirler.

1. **1844 Elyazmaları**'nın (veya aynı dönemin başka yazılarının) birinci veya ikinci kez okunmasında, yabancılaşma kuramının olağanüstü tanımlayıcı zenginliğine, getirdiği çözümlemelerdeki canlılığına ve kapsamlılığa, vardığı sonuçlar ister emek ilişkileri veya para ilişkileri, ister gereksinimler veya estetiksel anlamdaki sevgi veya özgürlük ilişkileri olsun, kayıtsız kalmak kesinlikle mümkün değildir. Örneğin Marx'ın, burjuva ekonomisinin aşırı ahlaki karakterini ortaya koyduğu aşağıdaki alıntıya bakalım: "Kendinden ferağ etme, yaşamdan ve tüm insanı gereksinimlerden feragat etme onun baş öğretisidir. Ne kadar az yer, içer, kitap satın alırsan; tıyatroya, baloya, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim, vs. yaparsan, o kadar fazla **tasarruf edersin,** ne güvelerin ne de yağmanın yok edemeyeceği hazinen, yani **sermayen**, o kadar **büyür**. Kendin ne kadar **azalırsan,** kendi yaşamını ne kadar az dile getirirsen, o kadar çoğa **sahip olursun, kendine uzaklaşmış** yaşamın o kadar büyür, kendi yabancılaşmış varlığından o kadar fazla tasarruf edersin."

1844 Elyazmaları'nda bunun gibi, olağanüstü bir güçle sorgulayabilen ve açığa çıkartabilen birçok çözümleme bulunur;

bunların "bilim adına" hafife alınması, Marxçılığın devrimci anlamının hiç gerekçesiz daraltılmasına yol açacaktır. Burada bir başka düzlemde de olsa **Kutsal Aile**'den bir aktarma yapalım: "... **Burjuva toplumunun köleliği görünüşte** en büyük **özgürlüktür,** çünkü birey kendisinin dizginlenmemiş, artık insanlar ve genel sınırlar tarafından bağlanmayan örneğin mülk, endüstri, din vs. gibi, yabancılaşmış yaşam öğelerinin hareketini, **kendi** özgürlüğü olarak bireyin görünüşteki tamamlanmış **bağımsızlığı** olarak algılar, aslında bu daha çok onun tamamlanmış köleliği ve insanlıkdışılığıdır. Burada **ayrıcalığın** yerini **hukuk** almıştır."

İşte burada da, özgürlük yanılsamalarının ardındaki burjuva toplumuna has tabiyet biçimini açığa çıkartan yabancılaşma çözümlemesinin zenginliği fark edilmiyor mu?

2. Aslında gerçekte bir fenomenolojinin zenginliğinden çok daha fazla şeyle, yani oluşma sırasında kavranmış bilimsel bir hareket tarzının kesinliği ile karşı karşıyayız. Çünkü bu yabancılaşma kuramı burjuva ve ekonomik ilişkilerin tüm düzlemlerde yaşanan basit sonuçlarını değil, aksine bu ilişkilerin kendilerini sorguluyor ve bunların tarihsel geçici karakterlerini açığa çıkartıyor. Burjuva ekonomi politikası insanın üretken faaliyetinin yabancılaşmış biçimlerini sorgulamaz, ucretli emeği, kârı, özel mülkiyeti eleştirisiz ve gayet doğal olarak kabullenir; başka bir deyişle, bunun doğal bir durum, yani her türlü üretken faaliyetin ebedi biçimi olduğuna ilişkin yanılsamaya bilimsel bir kefâlet sağlar. Marx ise, tam tersine, sorunu yabancılaşma olarak belirlediği için, başından itibaren bu yalancı-doğallığa şüphe ile bakar ve bu sosyal biçimlerin sadece insanlıkdışı değil, aynı zamanda geçici karakterini de açığa çıkartır, ekonomi politiğin gerçek bilimsel eleştirisinin temellerini atar. **1844 Elyazmaları**'nda geliştirilen kanıtlamaların bir noktasında, Marx şöyle der: "**İnsan** kendi **emeğini nasıl kendinden uzaklaştırır,** yabancılaştırır? Bu yabancılaşma insani gelişmenin özünde nasıl gerekçelenmiştir? **Özel mülkiyetin kökeni** üzerine olan soruyu, **kendine uzaklaşmış** emeğin insanlığın gelişmesi ile ilişkisi üzerine soruya **dönüştürerek,** sorunu büyük ölçüde çözmüş olduk. Çünkü **özel mülkiyetten** sözedildiğinde, insanın dışında olan birşeyle karşı karşıya olunduğu zan-

nediliyor. Emekten sözedildiğinde, doğrudan doğruya insanın kendisi ile karşı karşıya kalınıyor. Sorunun bu yeniden ortaya konuşu, kendi çözümünü de içinde taşımaktadır."

Burada açıkça görülüyor ki, yabancılaşmanın bakış açısı basit ve göründügü kadarıyla, tartışılamaz "hal ve durumlar"-da dile gelen insani süreçlerin iç anlamlarını aramaya doğru itiyor ve aynı zamanda, burjuva ekonomi politikasının dogmatik bir durum olarak tespit ettiğini, tarihin köklü bir eleştirisine ait olan birçok soruna dönüştürüyor.

3. Hepsi bu değil Verimli bir ilkeyi tarif eden bir çözümleme olarak, ayrıca bunun ötesinde, burjuva toplumun köklü bir eleştirisi olarak ve bunun sonucu, sadece yabancılaşmış yaşamın bir fenomenolojisi olarak değil, ama aynı zamanda, gerçek bir ekonomik bilimin çekirdeği olarak bu yabancılaşma kuramı, Hegelci felsefenin kesın bir yorumuna, böylelikle de ilk olarak, onun kurgusal tutumunun bütünüyle kendi içinde aşılmasına yolaçıyor. Feuerbach'ın Hegelci diyalektiği keskin görüşlü bir eleştiriye tabi tutmuş olmasına rağmen, **1844 Elyazmaları** burada da onun çok ötesine geçiyor; çünkü Marx Hegel'in maddeci eleştirisini sonuna kadar götürdüğü için, onun hareket tarzının akılcı esasını ve yabancılaşmadan kurtarılmış bir diyalektiğin çerçevesini sezinleyebiliyor. Böylelikle, her şeyden önce, olumsuzlamanın olumsuzlanması veya **aşma (Aufhebung)** gibi Hegelci kategoriler, Hegel'in "eleştirel olmayan pozitivizmini ve keza eleştirel olmayan idealizmini" açığa çıkartan ve onun tersine, soyut düşüncenin çevresi dışında kalarak, somut tarihsel bir temel olarak toplumculuğun kurulması için gerekli diyalektik hareketi, ilgili kategorileri bütün bütüne başka bir biçimde değerlendirebilmek için gün ışığına çıkartan, son derece tesirli bir eleştirinin nesneleridir. Böylelikle, düşüncenin hareketi olarak çelişki ile bu düşüncenin hareketi içinde bu çelişkinin çözümü görüşünden tamamen başka bir görüşe geçilebilmiştir. Bu görüşe göre, çelişki, maddi gerçeklikler arasındaki somut bir ilişkidir ve sadece bu maddi temellerin gerçekten bertaraf edilmesi sayesinde çözülebilir: "Özel **mülkiyet düşüncesinin** aşılabilmesi için, toplumculuğun **düşünülmesi** tamamen yeterlidir. Gerçek özel mülkiyetin aşılabilmesi için, **gerçek dönüştürücü** eylem gerekir."

İşte, **1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları**'nda geliştirilen yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması kuramı her türlü kurgusal felsefeye ölüm çanlarını çalan, Feuerbach üzerine tezlerin 11.sini sezdirmektedir: "Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde **yorumlamakla** yetindiler; oysa asıl önemli olan, dünyayı **değiştirmektir.**"

4. Bu kısa durum saptamasını sonuçlandırmak için din sorununa tekrardan dönelim: Bu noktada böylesi bir görüşün anlamını kavramak yine kolay oluyor. Feuerbachcı tanrıtanımazlık dahil olmak üzere, Marxçılık öncesi tanrıtanımazlığı başarısızlığa uğratan büyük bilmece, dinin canlılığı ve onun görünüş biçimlerinin çokluğudur. Basit bir yanılsama, kendi özünde yalnızca olumsuz ise, nasıl böyle tarihsel olumlu bir karakter ortaya koyabilir? Marx aslında ekonomik yabancılaşmayı dinî yabancılaşmayı da kapsayan genelde insani yabancılaşmanın temel biçimi olarak ortaya koyarken, yalnızca dinin çıkış noktasını, ortaya çıkışını, temelini değil, onun somut **içeriğini**, insani "gerçeğini" de kavramayı mümkün kılar: gerçek yabancılaşmayı, gerçek yabancılaşmaya karşı (yabancılaşmış) protestoyu. Bundan öte, yabancılaşma kuramı yoluyla, yalnızca dinin içeriği değil, bu içeriğin burada aldığı **yabancılaşmış biçim** de anlaşılır hale gelir. İnsanlar ve insanlar ile doğa arasındaki ilişkileri anlaşılmaz kılmak, ekonomik yabancılaşma için hakikaten karakteristiktir; bu nedenle, bu gibi ilişkilere karışmış olan insanlara harika ve yabancılaşmış bir yansıma biçiminde görünmek zorundadır. Böylelikle, insan ve dünya üzerine bir görüş, polemik yaparak dinin "anlamsızlığının" karşısına kendi anlamlılığını koymadığı zaman, dinden daha köktenci kurtuluşu sağlayan bir biçime bürünüyor. Çünkü, bu görüş, böyle yaptığında, dini anlamadığını değil, aksine, dinin gerek içerik, gerekse biçimine ilişkin anlamını ortaya çıkaracak durumda olduğunu kabullenmiş oluyor. Ve bu görüş aynı hareket içinde, tarihin bu anında yabancılaşmadan köklü olarak kurtulmuş bir bakışın, ideolojinin genel kuramı için bir temel olarak ortaya çıkabileceği gerçeğini her zaman için değerlendirebilme durumundadır. Eğer bilinç, yabancılaşmanın sırrını meydana çıkarma becerisine ulaşırsa, bunun nedeni bilincin maddi ve gerçek bir tarihsel güce ait olmasıdır. İşçi sınıfı, sadece kendi varoluşu sayesinde hergün gerçek yabancılaşma deneyimini

yaşamaktadır, ki bu yabancılaşma mükemmel bir biçimde bilinçte yansımaktadır ve kendi varoluşu bile, bir yanılsamaya gerek duyan bir dünyanın çözülüşünün haberini vermektedir. İşte bu nedenden ötürü Marx ve Engels, o günlerdeki, örneğin **1844 Ekonomi-Felsefe Elyazmaları** veya **İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu** gibi yazılarında, İngiltere, Fransa ve hatta Almanya'da gelişmekte olan işçi sınıfının, büyük ölçüde tanrıtanımazlığı kavraması gerçeğine açıkça önem veriyorlardı. İşçi sınıfı kendi gerçek yabancılaşmasının bilincine vardığı ölçüde dinden kendini kurtarır; dönüştürücü eyleme yaklaştığı ölçüde tanrıtanımazlığa geçer. İşçi sınıfı, kendi faaliyeti ile asla dinin mezar kazıcısı olarak ortaya çıkmaz; bu, henüz yabancılaşmış burjuva tanrıtanımazlığa denk düşen somut bir tutumdur. Aksine, işçi sınıfı, gerçek sefalete karşı yanılsamacı protestoyu bu sefalete karşı somut bir mücadeleye, gerçek özgürleşmeye dönüştürerek, dinin gerçek içeriğine yabancılaşmadan kurtarılmış bir biçim kazandırır.

Bu nedenle, işçiler arasında "insanların kardeşliği boş bir söz değil, bir gerçektir ve insanlığın asaleti emekle yoğrulmuş kişilerden bize doğru ışığını saçmaktadır."

***

Türkçesi: Aziz ÇALIŞLAR

HANGİ SONUÇLARA VARMIŞ BULUNUYORUZ?

1. Yaygınlaşmış bir kanıya karşıt, Marx'ın olgunluk yapıtlarında yabancılaşma sözdağarı, yan bir olay olarak değil, tam tersine, merkezi bir konumda yer alır. Yüzlerce kişinin aklına, dışlaşmış, dışlaşma, yabancılaşmış, yabancılaşma gibi kendine özgü kavramlar gelmektedir. Yabancılaşmanın sözdağarını oluşturan bu kavramlardan her birinin kendi özgül anlamı açısından, bunları dikkatle ele almamız gerekir inancındayız, çünkü bunları izleyecek genel bir varsayıma varabilmek için, en karmaşığından bir sorun sözkonusudur. Bu ana anlama bağ-

lı **dış**'lı sözcük ailesinin bileşkenleri, Marxça genellikle, ya bir malın satılma edimiyle dışlaşması **(Veräusserung)** anlatılacağı zaman kullanılmıştır, ya da kendine— uzaklaşma, şeyler'i birbirinden ayıran, ilişkiler ile biçimler açısından, bunlar eşya konumunu aldıkları sürece, birbirlerini karşı karşıya getiren bir süreç olarak, daha derin bir kendine-uzaklaşma sürecini göstermek için kullanılmıştır. Burda olgunlaşmış yabancılaşma anlayışının ilk yönlerinden biriyle karşı karşıyayız: Kendine-uzaklaşma **(Entäusserung)** sözdağarıyla, kendimizi başlıcalıkla, fetişizm alanında, kendi özüyle ilintisi içinde biçimlerin eşyalaşması **(Versachlichung)**, bağımsızlaşması ve kemikleşmesi alanında buluruz. Bu açıdan, ilk kez sırf meta ve altın dolaşımının sözkonusu olduğu "Ekonomi Politiğin Eleştirilmesi"nde, yalnızca **kendine-uzaklaşma** ve **dışlaşma** sözdağarını buluruz. Yine bu temel anlam içinde ya da "yabancı" sözcüğüyle yakın bir bağlam içinde (örneğin, "yabancı emek" sözünde) yer alan **yabancı**'lı sözcük ailesinin öğeleri, yabancılaşmanın bir başka boyutunu, yani **sınıfsal ilintileri** kendilerinde barındıran **insanlar** arasındaki, toplumsal bireyler arasındaki ilişkileri gösterirler. **Yabancılaşma** sözdağarıyla birlikte ise, kendimizi, sömürücü bir sınıfın egemenliği biçimini alan, kendi etkinliklerinin ürünlerinin yabancı bir **güç haline gelmesi** yoluyla insanların kendine uzaklaşması, **içinin-boşalması**, **boyunduruğa** alınması alanında buluruz. Burda, **insanlar**'la ilgili olduğu sürece, yabancılaşma sürecini bu gibi tıpik önermelerle gösteren **yabancılaşma** ile **yabancı** arasındaki, gerek anlamsal, gerek kuramsal ilişkiyi hemen kavrarız: değerde kendini bağımsızlaştıran nesneleşmiş emek, her yönüyle **yabancı emeğin ürünü**, emeğin kendisinin **yabancılaşmış ürünü** olarak gözükür..., ya da sermayenin "emeğe yabancılaşmış, hükmedici, kapitalistin kendinde birevselleşmiş güçler olarak" tanımlandığı "Kapital"in dördüncü cildinden yapılmış bu tür alıntılarda olduğu gibi, tanımlama değerini kazanan formüller içinde kendini gösterir.

Gerçekten de, Marx'ta yabancılaşma sözdağarının ayrışması o denli sert, ne de her zaman o denli açık seçiktir. Şurda ya da burda sıksık yinelenen terminoloji az çok bilerek, isteyerek değiştirilmiş olsun, burda ikinci dereceden verilerin gözönüne alınması gerekir. Ancak, metnin tanıdığı veriler için, genel eğilimin dışında hiçbir kuşkuya yer yoktur: Marx'ın olgun-

luk yapıtlarında yabancılaşma, eşyalaştırıcı **kendine uzaklaşma** olduğu kadar, **yabancılaşma**'nın kişileştirici kendine uzaklaşmasıdır da. Daha doğrusu: Hegel'de egemen kavram doğrudan doğruya "kendine uzaklaşma" iken, buna karşılık Marx'ta, gerek geçtiği sıklık, gerek taşıdığı önem açısından, ana kavram, açıkça "yabancılaşma"dır; nitekim, her iki kavramın istisnai olarak birlikte kullanımı içinde bir açımlama yapmaktan kaçınıldığı zamanlarda bile, "yabancılaşma"ya ağırlık tanımak gerekecektir; örneğin, arazi ve toprak-rant, sermaye-faiz, emek-emek ücreti gibi üçlü birimler sözkonusu olduğu zaman: kaba ekonomi, "doğrudan doğruya ekonomik ilişkilerin yabancılaşmış görünüş biçiminde... kendini" bulur; tam burda, önce "kendine uzaklaşmışlık" beklenirken, iki yönüyle emeğin yabancılaşmış ürünüyle formüllendirilen düşüncenin ortaya çıkışı gözükür. Hegelci sözdağarının Marx'a bu şekilde kaydırılışı, düşüncedeki **uğraklar**'ın bağımsızlaşması olarak idealist yabancılaşma anlayışından **kişiler** arasında, dolayısıyla **sınıflar** arasında tarihsel uzlaşmazlık olarak maddeci yabancılaşma anlayışına bir geçiş değil midir o zaman? "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları"ndaki yabancılaşmış emeğin yerine geçecek tek şeyin "Kapital"deki meta fetişizmi olduğu inancının, gerçeklikten ne denli uzakta olduğu açıkça görülecektir. Aslında, kişiler arasındaki eşyalaşma ile eşya arasındaki ilişkilerin kişileşmesi, bütün bütüne birbirinden ayrılmaz olup, fetişizm, çok çeşitli yabancılaşma süreçlerinin yalnızca bir yanını oluşturur. Bu nedenle, yerleşik Almanca sözdağarının çeşitliliğine karşın, olgun Marxçılıkta bir yabancılaşma kategorisinden söz açıldığında, böyle bir şey, ancak tek başına sınırlı ve soyut anlamda alındığı zaman Fransızcaya tam çevrilebilir. Kendi en iç çekirdeği içinde yabancılaşma, insanların toplumsal etkinliklerinin nesneleşmiş ürünlerinin, bireylerden, bunlar onların kaynağı olduğu halde, **ayrılmaları** (kendilerine uzaklaşmaları, yabancılaşmaları, içlerinin boşalmaları, vs.) pahasına her yönden bir gelişim kazandıkları, akışan tarihsel harekettir; öyle ki, bu ayrılma, bu toplumsal ürünlere, koşullara, ilişkilere vs. yalnızca bilinmez şeyler özelliği vermekle kalmaz, bu yolla hükmedici, ezici güçler altında kalan şeyler özelliğini de verir. İşte bu yabancılaşma kategorisinin kuramsal olarak ele alınıp işlenmesi, olgun Marx'ın başlıca hizmetlerinden biridir.

2. "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları"nda rastladığımız anlayış ile "Kapital"de kullanılan yabancılaşma anlayışı arasında hem bir süreklilik, hem de bir kesinti vardır. Süreçlilik açık seçiktir, bu nedenle bunu burda daha ileriye götürmeye gerek yok. 1844 anlayışı, akıl karıştırıcı olmamakla birlikte, kuşkusuz çokanlamlı olsa da her noktasıyla açıktır. Nitekim, 1844 Marx'ı, şu ya da bu yabancılaşma yönünün çözümlenişini genellikle **insanlar**'a, yani kapitalistlere olduğu kadar, işçilere de ilişkin olarak yapar. Nitekım şunu belirtir: "işçide **kendine uzaklaşma, yabancılaşma etkinliği** olarak gozüken şey, işçi olmayanda **kendine uzaklaşma, yabancılaşma durumu** olarak gözükür." Burda yadsınamaz bir olgu yadmakta, meta fetişizmine içkin yanılsamalar, örneğin tüm sınıfları bürüme eğilimi göstermektedir. Ancak, burdaki böyle bir bakış açısından antropolojik bir idealizme ya da "sınıflar üstü" bir ethik sosyalizme kayma tehlikesinin göze alındığı da açıkça görülmektedir. Engels, 1844'teki "İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu" adlı kitabının 1892'deki Almanca basımına yazdığı önsözde şu ozeleştirel değinide bulunmaktadır: "Böylece, sınıfsız düzenin işçi sınıfının kabataslak bir parti öğretisi olmadığı, son hedefinin kapitalistler de içinde olmak üzere, tüm toplumun kısılıp kalmış ilişkilerinden kurtarılmasını söyleyen bir kuram olduğu savına yüklenilmektedir. Soyut anlamda dogrudur bu, ama pratikte hiçbir şeye yaramayacak denli kötudür... Bugun için, işçilere, bulundukları yüksek konumun yansızlığından yola çıkarak, tüm sınıfsal karşıtlıkların ve sınıfsal çatışmaların üstünde yükselen bir sosyalizm vaazı veren yeterince insan var. Ama bunlar, ya öğrenmek için daha bir fırın ekmek yemeleri gereken yeni yetme insanlardır ya da işçilerin en kötü düşmanları, kuzu postundaki kurtlardır."

Bu düşünceleri Marx, Engels'le birlikte daha önce "Bildirge"de dile getirmiş, ancak bu kendisinin "Kapital"in "yayınlanmamış" altı bölümünde 1844'teki çözümlemeyi daha ileriye götürmesine engel olmamıştır: "Bu onun kendi emeğinin yabancılaşması sürecidir. Daha başlangıçtan itibaren emekçi burada kapitalistten daha yüksek bir konumda bulunurken, kapitalist, yabancılaşma sürecinin ta kendisinden doğar ve onun içinde mutlak bir doyum bulur; oysa bu sürecin kurbanı olan emekçi daha işin başından asi konumuna girer ve bunu bir köleleştir-

me süreci olarak görür." Daha sonra da Marx, "kapitalisti bir yandan sermaye ilişkilerinin boyunduruğuna soktuğu kadar, öte yandan, tam karşıt kutupta, işçiyi de sokan" sermayenin kendini gerçekleştirmesinden söz eder.

İç eğilim açısından tematik ve terminolojiye ilişkin bir süreklilik yer alırken, süreksizlik, her iki yabancılaşma anlayışının derin kuramsal kapsamında yer almaktadır "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları" döneminde yabancılaşma, sallantılı, ekonomi *politiğin sınırlarına* çekilen bir anlam taşımaktadır; "Kapital" döneminde ise, bu, bütün bütüne ekonomik çözümlemeye dayanmaktadır; ilkinde, sınıfsal uzlaşmazlığın ve tarihin diyalektiğinin açımlanması olarak ortaya konurken, ikincisinde, sınıfsal uzlaşmazlık kadar, tarihin diyalektiği de kendi hesaplarını vermektedir; ilkinde, bu, kendi kökeni gereği, toplumsal ilişkilerde kendi anlatımını bulan bireylerin bir soycak etkinlik sürecidir; ikincisinde ise, kendi kökeni gereği, bireylerin yaşamında kendini sürdüren bir toplumsal ilişkiler sürecidir; kısacası, 1844'te, yabancılaşmanın bireysel, psikolojik biçimi tüm kendi tarihsel-toplumsal biçimlerinin ana biçimini almaktadır. "Kapital" döneminde ise, bu alandaki çözümleme ileriye doğru götürüldüğünde, toplumsal-tarihsel biçimler yoluyla, bireysel psikolojik biçimleri açıklamaktadır. Başka bir deyişle, bu her iki Marxçı düşünme aşamasında, bir başka temel **tersine-çevriliş yer almaktadır, yani** "Feuerbach Üstüne Altıncı Tez"de geçtiği üzere, insani, hâlâ bireyselliğe bağımlı olarak ortaya konan öz ("soycak etkinlik"), yani antropolojik anlamda ("insan") soyut bir öz, en başta tarih bilimi tarafından incelenecek biçimde, tüm gerçekliği toplumsal ilişkiler yoluyla ortaya konacak bir "insani öz"e dönmektedir. Bu ikinci açıdan bakıldığında, yabancılaşmadan söz etmek demek, "insan"ın "kendi" "özü"nü yitirmesi (kimilerinin yeğlediği gibi, "kendi" "ruhu"nu yitirmesi) demek değildir; insanlar kendi etkinliklerinin ve kendi bireysel gelişimlerinin nesnel koşullarıyla olan doğrudan ilişkilerini yitirmişler, **böylelikle de** yabancılaşmaları, kendi bireysel varoluşlarının içine işlemiş demektir. Bu yeni bakış açısından, 1844'e ilişkin birçok iddia ve çözümleme, **başkaca bir anlam**, ama **değişik bir anlam** almıştır, bu da ancak (yine kurgusal yanılmalara düşme tehlikesiyle birlikte), eko-

nomi, ve daha kapsamlı, tarih bilimiyle **dolambaçlı** olarak doğru biçimde kavranabilir: olgun Marxçılığın antropolojik anlamı 1844 karşısında ortadan kalkmaz, tam tersine, bütün bütüne tarihsel maddecilik üstüne temellenir. Onun için, 1844 ile "Kapital" dönemi arasındaki kesintiyi küçültme yolundaki her girişim, bu kesinti dolayısıyla ortaya çıkan dolambaçtan **"kurtulmaya çalışan"** her eğilim, Marxçılığın gerisinde kalır. Altmışların başlarında Garaudy'nin ortaya sürdüğü, özellikle de **tam bu noktada** öne sürdüğü yöntem bu bakımdan tipiktir. Marx, "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları"nda, işçi ne denli zenginlik yaratırsa, bu zenginliğin onu o denli yoksullaştıracağını parlak bir biçimde ortaya koymuştur; bu durumda, "bu yoksullaşma yasasının ilk kez formüllendirilişinin onun **yabancılaşma**'ya ilişkin çözümlemesinin bir sonucu olduğunu" kabul etmek (ki Marx, tam tersine, bu yoksullaşmayı, çıkışta ilk basamak olması gereken bir olgu olarak dile getirmiştir); "Kapital"deki bu yoksullaşma yasasının "Marxçı insan imgesinin, Marxçı hümanizmin bir anlatımı olduğu"nu kabul etmek, "Feuerbach Üstüne Tezler"in kararlı bir biçimde tersine çevrilişini yeniden tersine çevrilmiş olarak almak, bilimsel çözümlemeyi yeniden felsefi soyutlamaya bağlamak, yani sınıfsal bakış açısını, burjuva ideolojisinin yoğunlukla içine işleyebileceği biçimde, soyut bir insana bağlamak demektir. Bu, Marxçılar için her zaman alınacak değerli bir derstir.

Ancak, bu dersin yabancılaşma kategorisine sırt çevirmeyle, metinlerde çok büyük saptırma olduğuna, yani Marxçılığın kabul edilemez bir biçimde çarpıtıldığının öne sürülüşüne dayanan bir sırt çevirmeyle hiçbir ortak yanı yoktur; nitekim, Engels'in "Ludwig Feuerbach"a yazdığı önsözdeki sözlerini anarsak, bu tür ve tarz bir çarpıtma üstüne, her şeyden önce, Marx ile Engels, 1845'ten 1846'ya kadar, "daha önceki felsefi vicdan"a ilişkin olarak kendi eleştirilerini formüllendirmişlerdir. Ayrıca, kurgusal bir yabancılaşma kavramının kullanılışının temelinde yatan, "Alman İdeolojisi" ile "Bildirge"de sözü edilen kuramsal ve siyasal bulanıklık yaratmayla ilgili sert yargıdan da söz etmiştik. Bu yargı hâlâ geçerli olup, "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları" ile olgun Marxçılığın tezlerinin birbirine karıştırılmasını açıkça yasak kılar. Ancak, tam neyi anlatmaktadır bu? "Alman İdeolojisi"ni ele alalım:

"İş bölümü... daha ilk örneğinden şunu gösterir: İnsanlar doğal olarak toplumda bulundukları sürece, yani özel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasında bir bölünme varolduğu sürece, insan etkinliği isteğe bağlı olarak değil, doğal olarak bölünmeye uğradığı sürece, insanın kendi bulunduğu edim, insan kendisi ona egemen olacağı yerde, insanın kendisini boyunduruğu altına alan, kendisine yabancı, kendi karşısındaki bir güç haline gelecektir... İşte toplumsal etkinliğin bu kendini belirleyişi, bizim kendi ürünümüzün, kendi denetimimizden çıkan, kendi beklentilerimizi yıkan, kendi tahminlerimizi hiçe indiren bizim üstümüzde maddi bir güç olarak pekişmesi, bugüne kadarki tarihsel gelişmenin başlıca uğraklarından biridir... Bu (filozoflarca anlaşılır olabilmek için) **'yabancılaşma'**, kuşkusuz, ancak iki **pratik** önkoşulca ortadan kaldırılabilir."

Bu metin ne söylüyor? Yabancılaşmanın, insanın ondan kurtulması gereken, hiçbir hakikat taşımayan bir kavram olduğunu mu? Tam tersine; bu kavramın "bugüne kadarki tarihsel gelişmenin başlıca uğraklarından biri" olduğunu gösteriyor. Burda, yabancılaşmanın **pratik, tarihsel gerçekliği** sözkonusu edilmiyor, tam tersine, bu **gerçeklik'in, bir felsefi-kurgusal yabancılaşma kategorisi** halinde, bilincimizdeki bir şey olarak ya da ona benzer bir idealist gevezelik olarak, bulanıklaştığını gösteriyor. O halde, Marxçılığın oluşmasının bu belirleyici noktasında, yabancılaşmanın akılcı özüne sonunda sırt çevirmek sözkonusu değildir, tam tersine, sözkonusu olan şey, onun maddeci yoldan tersine çevrilmesidir. Bu da bir "yorum" değildir: Çok daha öncesinden, "Alman İdeolojisi"nde, bunu olumlu biçimde dile getiren (görüldüğü kadarınca da çok az dikkat çeken) bir bölüm yer alır:

Max Stirner'de "tüm soyut yabancılaşma sözlerini dönüştürecek biçimde, tüm gerçek ilişkilerin olduğu kadar, gerçek bireylerin de, (felsefi anlatıma burda bağlı kalarak dile getirirsek) yabancılaşmış olarak verilişi yer almaz; yani, gerçek bireyleri kendi gerçek yabancılaşmaları içinde, ve **bu yabancılaşmanın ampirik ilişkilerini de vermek gerektiği halde, burda, her türlü ampirik ilişkilerin gelişmesi yerine, yabancılaşmaya, yabancıya, kutsala ilişkin düpedüz düşünceler yer alır.**"

Yabancılaşma üstüne idealist felsefi sözlerden gerçek ya-

bancılaşma ile onun ampirik koşullarının somut tarihsel çözümlemesine geçişi gerçekleştirmek, işte "Alman İdeolojisi"nde hiç kuşkuya yer vermeyecek biçimde sürdürülen çizgi budur. Kaldı ki, bu çizgi "Bildirge"de çoktan çizilmiştir: Marx ve Engels burda yabancılaşma üstüne "toplumcu" gevezeliklerin burjuvaca içeriğini apaçık açığa sermişler, ama aynı zamanda şunları da yazmışlardır: "Burjuva toplumda, canlı emek, birikmiş emeği arttırmanın bir aracıdır yalnızca. Sınıfsız toplumda ise, birikmiş emek, işçinin yaşam sürecini ilerletmenin, zenginleştirmenin, yükseltmenin bir aracıdır yalnızca.

Burjuva toplumda, geçmiş, gelecek üstünde; sınıfsız toplumda ise, gelecek, geçmiş üstünde egemenlik kurar. Burjuva toplumda, sermaye özerk ve kişiselken, etkin birey özerk ve kişisel değildir. Bu ilişkilerin kaldırılmasına burjuvazi kişiliğin ve özgürlüğün kaldırılması der! Haklıdır da. Sözkonusu olan da, burjuva-kişiliğin, burjuva-özerkliğin ve burjjuva-özgürlüğün kaldırılmasıdır."

Burda, ellili ve altmışlı yılların ekonomi yazılarında geliştirilmiş bulunan kapitalist yabancılaşma üstüne tüm çözümlemelerin bır yana atılmasıyla karşılaşıyoruz.

O halde, olgun Marxçılığın odak noktasında yer alan bu yabancılaşma kavramı en sonunda ne anlama gelmektedir? Bu, ekonomik çözümleme alanında geçerli olmakla birlikte, ne ekonomik bir kavramdır, ne bireysellik biçimleriyle doğrudan ilgili olmakla birlikte toplumsal-psikolojik bir kavramdır, ne de temel bir tarihsel sureç göstermekle birlikte, bir tarih bilimi kavramıdır. Genel olarak söylemek gerekirse, burda bir ya da birden çok bilimsel alana giren bir kavram sözkonusu değildir, ama bu, bunun bilimsel bir tutarlılığı olmadığı anlamına da gelmez. Burda, çok çeşitli süreçlerin **derin birliği**'nin birlikte kavranabileceği, çok çeşitli insani bilimler alanında yer alan bir kavram sözkonusudur. O halde, **tarihsel maddeciliğin temel bir kategorisi**'yle, yani insani etkinliğin şu ya da bu yönü ile onun tarihsel gelişmesini kendine konu edinen, bilimlerin en genelınden kuramsal temelleri söz konusudur burada. Başka bir deyişle, olgun Marxçılığın felsefeye getirdiği yeni bir anlama dayalı bir **felsefi kategori**'dir bu. Ne demektir bu? Önce şu demektir, (belli bir bilimin kendi kavram dağarına gir-

mesi anlamında, **bilimsel** bir kavram olmaksızın nitekim, yabancılaşma, içerikçe, değişim değeri, artı-değer ya da kâr rantı gibi kavramlar ile bir tutulamaz), bu kavram, başlıcalıkla bilimsel verilere dayanan ve orda kendini gösteren, **bilimsel kapsam**'da bir kavramdır. Ancak, yabancılaşmanın kendini gösterdiği, şu ya da bu belli bir bilime yönelik olarak götürülen, bir başka **genellik aşaması**'nda bir kavramdır. Bu en yükseğinden genellik, tıpkı bunun gibi, en yükseğinden bir soyutlamaya karşılık verir: Yabancılaşma, kendi içeriği gereği, insanoğlu tarihinin ve meta üretiminin, özellikle de kapitalizmde meta üretiminin gelişmesi çağında bireylerin gelişmesinin **en genel biçimi**'dir. Burda, diyalektiğin temel **bir biçimi** sözkonusudur: **tarih**'te de görüldüğü üzere uzlaşmaz çelişkilerin, olumsuzlamanın olumsuzlanışıyla kendini açığa koyuşudur bu; burda, her türlü insani etkinliğin temelinde yatan, dinmeyen, döngüsel öznel nesneleşme-yeniden kendine maletme süreci yer alır. Felsefenin doğa ve topluma ilişkin bilimsel dünyagörüşünün **kuramsal temeli** olması anlamında, bu kendine özgü felsefi genellik, kendi gerçek içeriğini ortaya koyan somut bilimsel bilgiyi öne çıkarır. Yabancılaşmayı doğrudan doğruya bilimsel, örneğin ekonomik bir kavram yerine koyma temel yanlışlığı da burdan kaynaklanır: "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları", bu tüm çapraşıklıkla doludur.

Ama, felsefi, tarihsel-maddeci yabancılaşma kategorisi, şu ya da bu özel bir bilimde kullanılamamakla birlikte, öncelikle, bu bilimlere ilişkin bilgilerin bütünlüğünün kuramsal bireşimi alanında kullanılır. Felsefi bir kategori olarak, somut ekonomik, psikolojik-toplumsal ve tarihsel sorunlara somut bir yanıt getirebilme durumunda değildir, tıpkı felsefi madde kavramının fizik ya da kimyanın somut sorunlarına yanıt getirebilme durumunda olmaması gibi. Ama, buna karşılık, felsefi sorunlar sözkonusu olduğunda, bütün bütüne ona karşılık verir ve tam yerine oturur Şu gibi genel tarihsel maddecilik kuramına ilişkin soruları alalım: Kapitalist toplum tüm yönleriyle nesnel bir **birlik** taşır mı, taşırsa nasıl? Ne tür bir tümel tarihsel **zorunluluk** kapitalizme karşılık verir? Sosyalizm, dolayısıyla insanoğlu tarihinin yüksek bir aşamaya ulaşacağı savının **bilimsel bir kapsam**'ı var mıdır? Bu tür sorularla bağıntılı olarak kullanılabileceğinden, yabancılaşma kategorisi, tüm felsefi ka-

tegoriler gibi, yalnızca **ontolojik** değil, ama aynı zamanda ve ona sımsıkı bağlı olarak, **gnoseolojik** anlam da taşır; maddeci bir kişi için, biri olmaksızın öbürü de olmaz, yani ancak böylelikle konunun özü: insanın tarihsel gelişimi kavranabilir, böylelikle de bu konuya ilişkin bilginin stratejik buyrultuları ortaya çıkar; tam ters doğrultuda da, bilgiye ilişkin stratejik buyrultular olarak, kendi konusunun özü üstüne anlatılanın **eleştirel** bir anlayışını edinmemize yardımcı olur. Bilgikuramsal açıdan, yabancılaşma kategorisi, her şeyden önce, insan etkinliği ile bunun tarihsel gelişiminin belli bir açıdan incelenmesindeki ağır yanlışın, tıpkı şeylerin kendi iç ilişkileri dışında ele alınışı gibi, bireylerin yapılarının birbirinden ayrılarak, uğrakların birbirinden yalıtılmışlığının gerisinde yatan süreçlerin **birliği** gözönüne alınmaksızın, yapılan çözümlemenin antihümanist bir yapısalcılığa ve bilimdışı bir kişiselciliğe düşmesinde yattığını bize gösteriyor; gerçekliğin tüm çok çeşitli yönlerinin gerisinde canlı emek ile ölü emek arasında yer alan zorunlu karşıtlığın, yani bu arada, bunun temelini oluşturan sınıfsal uzlaşmazlığın da ele alınması gerektiğini bize gösterir; daha önceki aşamaların uzlaşmaz sınırlarından kurtulmuş **daha yüksek** bir tarihsel aşamaya zorunlu geçiş düşüncesine ilişkin bilimsel yöntemin, bir anlamı elden bırakırken ona bir anlam kazandırdığını gösterir. O halde, hiçbir nedene dayanmaksızın, herhangi bir yabancılaşma kategorisini 1844'teki yer yer kurgusallıktan sıyrılamamış görüşlerle özdeşleştirmenin, bu yolla da, bilim adına bu kategoriye sırt çevirmenin, Marxçılığın ne denli olağanüstü bir yoksullaştırılması demek olduğu kadar, tartışmasız biçimde çarpıtılması olduğu da burda açığa çıkmaktadır. Yabancılaşma ve yabancılaşmanın ustesinden gelme gibi bir zorunlu hareket anlayışının Marxçılıktan silinip atılması demek, tarihsel maddeciliğin tüm toplum bilimlerindeki önemini azaltmak, tarihin anlamı kavramını olduğu kadar, işçi sınıfının tarihsel rolü olarak sınıfsal mücadele kavramını da anlaşılmaz hale getirmek, işçi sınıfının kendi kökten yabancılaşması içinde "tüm sınıfların aşılması"nı kendinde taşıması ölçüsünde her yönden kurtarıcı olacağı demektir. Buysa, sosyolojik bir pozitivizme kayma adına, kurgusal bir hümanizme düşmeyi reddetmek demektir. Olgun Marxçılık ise, ne biri, ne de öbürüdür.

3. Şimdi, sonuçlandırma olarak, başta konan soruyu yanıtlayabiliriz: Marx'ın gençliğinde kendi din anlayışını dile getirdiği ünlü formüllendirme, haklı olarak ilerde olgun Marxçılıkta geçerliğini sürdürüyor olarak görülebiliyorsa, böyle bir şey, (ki bu da bunun açıkça bir kanıtıdır), burda onun özçekirdeğini oluşturan yabancılaşma kavramının, hiçbir zaman ortadan silinip gitmiş değil, tam tersine, maddeci yoldan tersine çevrilmiş olarak kendini sürdürmüş olmasındandır. Olgun Marxçılıkta, din, yukarda geliştirilmiş bulunan yabancılaşmaya ilişkin çözümlemelerle doğrudan ilişkisi içinde alınacaktır. Bunu soru yapacak kişi, Dühring'in sosyalizmin din yasağını içerdiği düşüncesini Engels'in kuramsal olarak yıktığı "Anti-Dühring"-deki şu ünlü bölümü yeniden okumalıdır:

"Din, insanın gündelik varlığına hükmeden dış güçlerin insanın kafasındaki hayali bir yansımasından, dünyevi güçlerin dunyevilik-üstü güçler biçimini aldığı bir yansımasından başka bir şey değildir." "Bu güçler," diye sürdürür Engels, "öncelikle doğa güçleri olup, hemen bunun yanı sıra, özellikle kapitalizmde, aynı derecede yabancı", toplumsal güçler işin içine girer. "Bu hâlâ şu demektir: İnsan duşünür ve tanrı (yani, kapitalist üretim tarzının yabancı egemenliği) çekip çevirir. Burjuva ekonomininki kadar ileri ve derine gidecek dümdüz bilgi, toplumun egemenliğinin toplumsal güçlerine egemen olmaya yetmez. Burda her şeyden önce toplumsal bir edim yatar. Bu edim yerine geldiğinde, toplum tum uretım araçları üstünde mülkiyet kurma ve planlı elkoyma yoluyla kendisini ve tüm üyelerini kölelikten kurtardığında (ki bunlar kendilerinin üretimde bulundukları ama egemen yabancı güç olarak karşılarına dikilen üretim araçlarıdır), yani insan artık sırf düşünmekle kalmayıp, aynı zamanda çekip çevirdikçe, işte ancak o zaman, bugün için hâlâ dinde yansımasını bulan son yabancı güç, böylelikle de dinsel yansımanın kendisi, kaybolup gidecektir, şu basit nedenle ki, artık yansımasını bulacak hiçbir şey ortada kalmayacaktır."

Burda, yabancılaşma sözdağarının bir parçası, özellikle de yabancılaşmanın ana çekirdeği olarak tüm temanın ne olduğunu, hem de en yoğun biçimiyle görmek, hiç de olağanüstü bir zekâyı gerektirmiyor; bu, insanın etkinliğinin ürünlerinin

yabancı, onlara egemen güçler haline gelmesinden başka bir şey değildir. Bu aynı temaya, "İşçi Partisi'nin Dinle İlişkisi" adlı metinde yine ana çekirdek olarak rastlarız. O yüzden, Marx'ın 1843'ten 1844'e kadarki formüllendirmeleri burda Marxçı görüşün hâlâ temeltaşları olarak din sorusu içinde ele alınmıştır. Nitekim, bugün için de, verimliliklerinden hiçbir şey yitirmiş değillerdir; örneğin, "Ruhban Bunalımı" denilen şey, ruhbanlık statüsünün ruhbanların kendileri tarafından soru haline getirilmesidir. Bu gibi bir sorun karşısında, dinin yabancılaşma kavramları içinde çözümlenişi, derinden bir aydınlatıcılık kazanmıyor mu? "1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları"nda şu değiniye rastlarız: "İnsanın kendisine ve doğaya yabancılaşması, insanın kendini ve doğayı değişime uğratmasında, bunun farklı insanlarca yapılmasında ortaya çıkar. Bu yüzden, dinsel olarak kendine yabancılaşma, zorunlu olarak ruhbandan olmayanların ruhbanlarla ilişkisinde görülür..." Yirmi yıl sonra, düşünce ve anlatım tarzı değişmiş, ancak düşünce olduğu gibi kalmış ve Marx tarafından "Kapital"in dördüncü cildinde yeniden ele alınmıştır: "İnsan kendi doğasıyla, dış doğayla ve öbür insanlarla olan ılişkisini bu tasarımların egemenliği altına girecek **dinsel biçim**'de özerkleştirdiğinde, **ruhban**'a ve **onun** işine gereksinim duyar. Ama, dinsel bilinç biçimi ile onun ilişkilerinin ortadan kalkmasıyla birlikte, ruhbanın da toplumsal üretim süreci içindeki işi de kesilir. **Ruhban**'la birlikte ruhbanın işinin de kesılmesi gibi, kapitalistle birlikte, qua kapitalıst olarak gördüğü ya da başkasına gördürdüğü iş de kesilir."

Yabancılaşma ilişkilerinin kişileşmesine ilişkin bu çözümleme, aynı zamanda bu ilişkilerin belirtisi ve pekişmesi olarak akılda tutulursa, o zaman, **özel türden insanlar** sayılan çok sayıda ruhbanın bugünkü sallantıları, bu gibi bir dinsel yabancılaşmaya ilişkin çöküş sürecinin, yani dayandıkları temellerin çözüntüye uğrayışının, başka bir deyişle, bizim gibi bir ülkede sosyalizme geçişin nesnel koşullarının olgunluk derecesinin en iyi bir kanıtı olarak ortaya çıkmıyor mu?

ESTETİK VE SANAT KURAMI

SANAT VE BİLGİ

Yevgeni FEINBERG*
Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

Belirli bir görüş açısından bakıldığında sanatın varlığı bana bugüne kadar çözülmemiş bir bilmece gibi gelmektedir. Nesnel dünyayı ögrenme yöntemi olarak bilimin zorunluluğu konusunda en ufak bir kuşkuya yer yoktur. Buna karşılık, yüzyıllarca büyük malzeme ve insan kaynağını, en değerli yaratıcı güçleri tüketen sanatın yerinin doldurulmazlığı ve zorunluluğu için bugüne kadar kesin bir saptama yapılmamıştır. Sanat olmasaydı, toplum maddi yönden belki çok daha zengin olurdu. Her dönemde birçok yetenekli genç insan sanata yönelmiş, yüzde 99 oranında ne bir ün ne de bir zenginlik kazandırmış, ya da salt içsel bir başarı duyumu sağlamış olan akıl almaz derecede güç bir çalışmaya kendilerini adamışlardır. Ama, tüm engelleri, akıntıları aşarak ve kayıplar vererek üreme yerlerine doğru yüzen balıklar gibi, doğanın kendilerine yüklediği ödevi şaşmadan yerine getirmeye koşmaktadırlar. İnsanlar nasıl ki, bilgiye karşı istek duymadan, yaratma içgüdüsü, kadın ve erkek arasındaki sevi, ana sevgisi vb. olmadan yaşayamayacaksa, varlığını sürdüremeyecekse, aynı şekilde sanat olmadan, sanata gereksinim duymadan yaşayamayacağı, varlığını sürdüremeyeceği de görüngüsel bir olgu olarak ele alınmalıdır. Ancak tüm bu "temel tutkular" ya da "içgüdüler", bu tutkuları taşıyanın öznel du-

(*) Bilimler Akademisi üyesi; uzmanlık dalı: Kuramsal fizik.

yumlarına tümüyle yabancı olsa da, kendisine kolayca nesnel bir temel bulmaktadır. Bu içgüdüler olmadan insan doğayı yenemezdi, toplumu uygun bir biçimde örgütleyemezdi, cinsinin sürekliliğini sağlayamazdı, savunmasız çocuğunu koruyamazdı. Peki ama sanatın zorunluluğu nereden ileri gelmektedir? Birçok büyük düşünür bu konuda sayısız düşünceler ileri sürmüşlerdir, ama bana göre tartışmalar sona ermekten çok uzaktır.

Doğallıkla böyle bir sorunu ortaya atmak bile kimilerine, bir kara çalmaymış gibi gelebilir. Ne var ki, bilimin devasa boyutlara ulaştığı bir çağda, duygusal protestolarla ya da belirsiz yanıtlarla yetinemeyiz. İnsanların varlığını sürdürebilmesi için bir önkoşul olarak sanatın ve sanatsal uğraşıların zorunluluğuna ilişkin gerekçeleri elden geldiğince doğru bir biçimde belirtmek gerekir. Bu mümkün olmasaydı, o zaman sanatın hoş ve yararlı, ama gereksiz bir uğraş olduğunu ve işlevlerinin, insan dehasının olasılıkla daha yetkin yaratılarına devredilebileceğini kabul etmek zorunda kalırdık. Bizler için bu sorun açıklığa kavuşmazsa, sanatın gelecekte de zorunlu olup olmadığına ilişkin soruyu yanıtlayamayız.

Sanatın Çok-İşlevliliği

Burada ortaya çıkan sorun genellikle, sanatın işlevlerini araştırarak çözülmeye uğraşılmaktadır. Sanatın bir çok işlevinin bulunması, onun göze çarpan bir özelliğidir. Ancak sorunu ortaya atan kişinin dünya görüşü, ideolojik yönü, estetik duygusu, yaşam görüş açısı, şu ya da bu işlevi en belirleyici işlev olarak görmesine neden olur. Sanatın, kişilerin yaşantısına uyum sağladığı, hoşlanma duygusu verdiği (haczı bir işlev: Haz duygusu kesinlikle asal olmak zorunda değildir, paradoksal bir biçimde trajik bir yaşantıdan da ileri gelebilir), düşünsel ilişkilere ve "duyguların aktarılmasına" hizmet ettiği (Tolstoy-iletişimsel işlev), ruhu "arındırdığı", yaşamı yansıttığı (yansıtma olarak gnoseolojik işlev, doğalcı değil, yaratıcı yansıtma biçiminde anlaşılmalıdır ve bu nedenle gerçek bir bilgilenme edimi oluşturur), ahlak yönünden eğittiği (etiksel ve töre oluşturucu bir işlev), içsel tutukluklar tarafından bastırılan duyguları yabancılaşmış bir biçimde canlandırdığı ve böylelikle ruhsal iç çatışmalardan ve bunu izleyen sinirsel hastalıklardan kurtar-

dığı (Freud'a göre bir çeşit duygusal aşı yerine geçmekte) vb. söylenmektedir.

Ve bütün bunlar doğrudur. Bu işlemler gerçekten sanata özgüdür. Ancak yine de tüm bu açıklamalar, bizi iki nedenden dolayı doyurmamaktadır.

Bir yandan, tüm böylesi işlevlerin başka bir biçimde, yani daha basit ve daha "ucuz" bir biçimde yerine getirilemeyeceği kanıtlanmamıştır. Haz duygusu, iyi yemeklerden, boğa, horoz dövüşlerinden, spordan, hatta günümüzde kimyasal ya da beyindeki haz duygusu merkezine uygulanan elektrik uyarımlarından da kazanılabilir. Yatışmaya, "uyuma" ise akıllı konuşmalarla, vaazlarla, dua etmekle, ruh tedavileriyle, hipnotizmayla ya da ilaçlarla ulaşılabilinir. Peki yansıtma? Yansıtmaya neden **gereksinim duyuyoruz?** Hele **bu türden** bir yansıtmaya. Bilgilenme neden bilimsel, daha "ucuz" ve daha akılcı bir biçimde örgütlenemesin? Benzeri biçimde **tüm** noktalarda sanatın zorunluluğu konusunda kafalarda soru işareti yaratabiliriz. Ancak bu tür sayısız yararlı işlevi **aynı anda** yerine getiren sanattaki gizemli yeti, bu işlevleri bir **bütün** olarak sanatsal uğraşıların en akılcı ve en geçerli yöntemi durumuna getirmektedir.

Ne var ki bu, yine de doyurucu olmamaktadır, çünkü tüm bu çok yönlu işlevler bize, birbirlerine bağlı ve bağımlı görünmemektedir. Bilgilenme ve "arındırma" arasındaki ortak noktalar nelerdir? Hazcı ve iletişimsel işlev nedir? Burada bağlayıcı bir temel, ortak, asal, derinlere giden bir işlev yok mudur?

Bilindiği gibi Hegel, yukarıda sayılan işlevlerin, sanattaki gerçek anlamı belirlediğine ilişkin görüşü reddetmiştir. "Bu tür şeyler sanat yapıtını ilgilendirmez, ve sanat yapıtı kavramını belirlemez." Sanatın çağrısının, mutlakın duyumsal olarak betimlenmesinden ileri geldiğini Hegel'e onaylatamamıza karşın, sözleri bizler için de önemini korumaktadır.

Bireşimsel ya da Sezgisel Yargı

Sanatta gerçekliği aramanın duyumsal niteliği konusunda Hegel tarafından yapılan açıklamalar, birçok yinelemenin ve çeşitlemenin çıkış noktasını oluşturmuştur. Bilgi sürecinin analizinde, anlıksal-olanla duygusal-olanın karşılaştırılması yanın-

da bir başka karşılaştırma daha bulunmaktadır, yanı formel mantıksal-olanla (en arı biçiminde gidimli-olanla) sezgisel-olan arasında. Bu sonuncular bize daha önemli görünmektedir, çünkü sanatı saf duygusal bir kavrayışa indirgemek, türdeş estetiksel algılamadaki anlıksal etmenlerin rolünü görmemezlikten gelmektir.

Karmaşık bilgi sürecinden iki öğeyi —mantıksal ve sezgisel— ayırırsak, her ne kadar belirleyici olsa da, durumu kuşkusuz aşırı ölçüde basitleştirme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Örneğin bireşimsel, sezgisel yargının aslında mantıksal yanı göz önünde bulundurduğu ve bulundurmak zorunda olduğu besbellidir. "Geriye bağlanmalar", bilgi sürecinde genellikle, sonuç çıkarmalarda ise özellikle büyük önem taşırlar ve tüm düşünce dizileri de tek bir çizgide geliştirilemezler. Ancak bilgi sürecinin bu iki asal öğesini kesin olarak birbirinden ayırmak amaca uygun düşecektir.

Özellikle burada sezgiyi, sözcüğün günlük anlamında değil, felsefi anlamında kullanacağımızı belirtmeliyiz.

Sezgi, günlük yaşamda ve sık sık da bilimde, doğruluğu ancak kesin mantıksal bir kanıtla ya da yapılacak bir deneyle onaylanabilen mantıkdışı öngörü, izlenecek yolun ya da bir sonucun önceden hissedilmesi olarak kabul edilmektedir. Mantıksal bir kanıt tarafından onaylandıktan (ve bu nedenle onun yerini aldıktan) sonra, artık sezgiden söz edilemez; o ancak bilgilenen kişinin yaşamında bir olgu olarak kalır.

Burada sezgisel görüşü, "gerçekliği dolaysız gözlemleme, yani hiçbir kanıta dayanmayan şeylerin nesnel bağımlılığını" gözlemleme olarak ele alacağız. "Ruh araştırmalarında, ruhun kanıtlara başvurarak değil, salt içinde tasarlanabilecek bir içeriğin gözlemlenmesi aracılığıyla kavradığı gerçeklikler bulunmaktadır." Gerçi böyle bir gerçeklik, ardından gelen formel mantıksal bir anlatımla sağlanabilir ve o zaman sezgisel yargı, salt bir sezgi, bir tahmin olarak kalır; **ancak böyle bir yargı hiçbir zaman bu derece indirgenemez, hatta gösterilme olanağı bulunmayan hiçbir kanıt da gerektirmez.** Bu her iki tür sezgi psikolojik yönden birbirlerine çok yakındır. Olasılıkla bu nedenden, yaratıcı sürecin çözümlenmesinde aralarında sık sık

hiçbir fark gözetilmemektedir. Oysa aralarında köklü bir fark vardır.

Otantik sezgisel bir yargı için verilecek en önemli örnek, bir önermenin içerdiği gerçekliği güçlendirmek için başvurulan deneylerdeki sayının yeterliliği konusunda varılan yargıdır, ki bu sayı her ne kadar, kaçınılmaz olarak sınırlı kalmak zorunda olsa bile. Deney yapan her bilim adamı bu tür bir yargıya dayanmaktadır: Bir varsayımı, fiziksel bir yasayı ya da ampirik olarak bulunmuş bir ilişkiyi inceleyen fizikçi, kimyacı, biyolog, tıp uzmanı (araştırmacı ya da bir hastalığa teşhis koyan hekim olarak) vb. Yargıç da karar vermek için eldeki kanıtların (ki bunlar formel mantıksal anlamda bu tür bir kanıt değildir) yeterli olduğunu açıkladığı zaman böyle bir yargıya varmaktadır. Hukuk biliminde buna, içsel kanıdan doğan yargı adı verilmektedir.

Genellikle birbiri içine geçmiş formel mantıksal çıkarsamalarla sezgisel yargıların bütünü, diyalektik mantık gibi böylesine üretken ve her şeyi kapsayan bir bilgi yöntemi oluşturur. Bilindiği gibi bu aynı zamanda bilgi teorisi de olduğundan, belirlilik kazansın diye ileride mantıkdan, yani çıkarsama kurallarının kesin ve açık olarak belirlenmiş bir bütün halindeki sisteminden söz ederken, hep formel mantığı göz önünde bulunduracağız.

Mantıksal-olanla sezgisel-olan arasındaki bağ konusunda iki aşırı örnek bulunmaktadır.

Birincisi, bir kez saptanmış belitsel temel üzerinde yalnız mantıksal çıkarsamaların yükseldiği matematıkdir. Ancak, mantıksal-matematiksel sistemlerin geniş bir kategorisinde, gerçek ya da gerçekdışı oldukları belirli bir sistem içinde söylenemeyen açıklamalar zorunlu olmaktadır. Bunun için her defasında belitsel tezelin gözden geçirilmesi ve genişletilmesi, yani mantıksal yeni bir sisteme geçilmesi gerekmektedir. Ama bu, mantık dışı bir edimdir ve yeni sistemin, fiziksel dünyadaki belirli yasallıkları tanımladığını öne sürdüğümüzde, o zaman bu sav sezgisel, "kanıtsız" bir yargıdan öteye gitmemektedir. Bu savı kuşkusuz deneyler onaylayabilir ve her genelleştirilmiş fiziksel yasallıklarda olduğu gibi, bu olayda da deney ve pratik aracılığıyla yargıya varılabilir; ne var ki bunun yerine yeni bir sez-

gisel yargı, yeterli deneysel onay konusundaki yargı geçer, yani onaylanan yargı yeterli deneyim konusundaki bir yargıya indirgenebilir.

Matematikde mantıksal-olanla sezgisel-olan kesin olarak birbirinden ayrılmıştır; bu nedenle matematikçi, yaşamı boyunca ilgili mantık çerçevesinde çalışır ve sezgisel öğenin bilgide zorunlu olduğunu unutabilir. Bu durum, mantıksal düşünme fetişizmine, her şeyin tam olarak kanıtlanabileceğine ve mantıksal açıdan kanıtlanamayanların ise bilimdışı olduğuna ilişkin yanlış bir tasarıma yol açar.

Başka aşırı bir örnek de estetik, dar anlamda **güzel konusundaki yargıdır.** "Bu güzeldir" savı, salt sezgisel bir yargıdır; gerçi bu bir diğer, yine sezgisel olan ve mantıksal açıdan hiç kanıtlanamayan bir yargı tarafından yönlendirilmiş olabilir ("bu çizim güzeldir, çünkü yumuşak ama tam olarak çekilen çizgileri güzeldir", "bu resim çekici renkleri nedeniyle güzeldir"). Bu örnekte sezgisel yargının iki temel özelliği göze çarpmaktadır: Birincisi, anlıksal-olanla duyumsal-olan arasındaki bağ, ikincisi, bu yargının bütünsel, bireşimsel özyapısıdır. Bu tür bir yargı, sayılamayacak kadar çok etmeni ve bileşeni kapsamaktadır "Bu güzeldir" yargısına varmak için, yargıya varanın fizyolojik durumu, toplumsal ve ulusal kökenleri, o andaki tarihsel durum vb. tarafından etkilenen toplam yaşam deneyimlerine bağlı pek çok çağrışıma gerek vardır. İlkesel yönden tüm bu etmenlerin göz önünde bulundurulacağı, programlanacağı ve makine tarafından hesaplanacağı, böylece de yargının mantıksal bir çıkarsamaya indirgenebileceği sanılabilir. Ancak, ileri gelen matematikçilerimizden birinin bir ara öngörüyle belirttiği gibi, o zaman tüm insanlık tarihini programlamak ve kalıplaştırmak gerekecekti. Bütünlük içindeki sezgisel yargı, gerçekliğe yabancı bir sürecin yerine geçmektedir, o, mantıksal çıkarsamadan daha yüksek düzeyde bir çıkarsamadır. Ama taşıdığı öznellik eğilimleri de besbellidir; bu nedenle gerçeklik değeri, nesnelliği bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Güzel konusundaki **yargının içerdiği gerçekliğin** çok göreli olduğu, **her zaman tarihsel, ulusal vb. yönlerden sınırlı kaldığı** belirtilmelidir. Bu yüzden 18. yüzyıl Rusya'sında, İskitlerden kal-

ma taş tanrı yontularının güzelliği yadsınmıştır; bugün de, Afrika kadınlarındaki yüz süslemelerinin güzelliği, örneğin Japon kadınlarınca anlaşılamayacaktır.

Etik yargılar da aynı şekilde sezgiseldir (her ne kadar salt sezgisel olmasa da). Belli bir ölçüye kadar toplumun ya da (ve) kişilerin çıkarları tarafından yönlendirilmiş olabilirler. Böylece "insan bencil olmamalıdır" gibi dogmatik bir yargının gerçekliği hiçbir zaman formel mantıksal yönden kanıtlanamaz ve sınırlı sayıdaki deneylerle de desteklenemez. Bu yöndeki deneyim çelişki doludur ve açık seçik değildir.

Teorik Fizikte bile, mantıksal-olan ve sezgisel-olana bölünme, matematikdeki gibi her zaman tam tamına değildir. Örneğin gaz moleküllerinin devinimini ve karşılıklı etkisini tanımlayan dinamik yasalarının çok iyi bilinmesine karşın, gaz yasaları bağımsız ampirik etmen olarak, yani yeni sezgisel bir yargı olarak mantıksal diziye katılmaktadırlar.

Bu durum doğallıkla ruhbilimlerinde, sanat araştırmalarında çok daha karmaşıktır. Burada bütünlük içindeki en sınırlı sezgisel yargılar —olgulara ilişkin geniş kapsamlı malzemeye dayanarak genelleştirilen değerlendirmeler— mantıksal çıkarsamalarla iç içe geçmektedir. Bu yargıların gerçekliğini (ya da en azından otoritesini) yalnızca, olgulara ilişkin bu malzemeden anlayan bir kişi nedenleriyle birlikte görebilir. Tersi durumda o da ilgili savın gerçekliğine karar veremeyecektir. Bu karmaşık bilim dallarında yüzeysel (belki öznel ve de özenli) bir eleştiri ve sözde bilimsel yaratıcı bir çalışma, bu eleştiriyi yapanların ya da bu tür çalışmalarda bulunanların yanılgılarından çok daha kolaylıkla gizli kalmaktadır. Buna karşılık matematikde, mantıksal düşüncedeki bir yanılgı kesin bir biçimde saptanmakta ve açıklanmaktadır.

Bireşimsel Yargının İnandırma Gücü ("Gerçekliğin Ölçütü")

Böylece mantık ve sezgi bilgide, zorunlu olarak bölünmez bir birlik içinde ortaya çıkarlar. Ancak değişik alanlardaki göreli önemleri birbirlerinden farklıdır. Doğa bilimlerine ilişkin bilgiler başlıca, özdeş dış koşullar altında yapılan birçok de-

neyden çıkan olasılıklara dayanmaktadır. Burada **bilimi, nesnel gerçekliğin aranması diye tanımlayabiliriz; bu arayış süreci içinde tüm sezgisel etmenler, sonuçta, deney ve pratiğe başvurularak yapılan araştırmanın yeterliliği konusundaki yargıya indirgenmektedir (ya da ilkesel olarak indirgenebilmektedir).**

Bir yasanın çıkarılması sırasında varılan her çeşit genelleştirilmiş yargı, daha önce de belirtildiği gibi, **aslında** sezgisel bir tahmin olgusudur (ve sonunda yeterli araştırma konusundaki yargıya varır). Ama, deneylerle destekleme **işleminin çok uzun bir zaman aldığı durumlarda yasalara duyulan güven, diğer otantik sezgisel** yargılara duyulan güven **gibi aynı türdendir.**

Doğa felsefesi doğabilimlerinden, deneylerin sağladığı kesin onaylar yerine (ancak belli bir ölçüde göz önünde bulundurur), tek örnek bir yargıya indirgenemeyen çeşitli ve bağımsız sezgisel yargılara dayanmakla ayrılmaktadır.

Oysa estetiksel, etiksel ve benzeri yargılar bu aşamada denetlenemezler. Bu nedenle bu tür yargılar sezgi türünden yargılara yeterli deneyim konusundaki yargılara indirgenemezler Burada deneyimin ve mantıksal ögenin büyük rolü olmasına karşın, yine de bizi gerçeklik konusunda tümüyle inandıramamaktadırlar.

Peki bireşimsel yargının inandırma gucu nereden kaynaklanmaktadır? Bireşimsel yargıyı, gerçekliğin (her ne kadar göreli olsa da; çünkü her somut gerçeklik görelidir) aranması olarak görmemizi sağlayan nedir?

Gerçekten de burada **içsel kanı**, hoşnutluk duygusu, bu tür bir "gerçekliği dolaysız gözlemleme"de belirleyici bir rol oynamaktadır. İçsel kanı gereğince yargıya varan bir mahkeme, çürütülemeyecek bir formel mantıksal dizi oluşturan tanık ifadelerinin ve kanıtların bir bütün halinde birleştirildiği karardan tüm yargıçlar hoşnut kaldığı zaman kesin kararını verir. Etiksel dogma, ancak herkese hoşnutluk duygusu verirse, o zaman kitleler tarafından benimsenir. Aynı durum bilim için de geçerlidir: Hem deneyimi genelleştiren yeni bir yasa bulunduğu, hem de araştırmaların yeterliliği pratik tarafından onaylandı-

ğı durumlardaki gibi. Eğer kişisel duyumlar nesnel gerçeklik ölçütünün yerine konulursa, o zaman doğallıkla kuşkular belirebilir, ne var ki gerçeklikte de durum böyledir.

Kant bireşimsel yargıya varma yetisini, hoşnut olma ya da olmama yetisine bağlarken bu konuya değiniyordu. Kullandığı "memnuniyet" sözcüğü, bugünkü "hoşnutluk" kavramına tam olarak uyacaktır. Ayrıca ek birkaç koşulun göz önüne alınmasını da istiyordu. Birincisi, memnuniyetin genel olması gerekiyordu (yani memnuniyet, kararı duyan herkes tarafından paylaşılmalıydı) ya da en azından genelleştirilmesi üzerinde hak öne sürülebilmeliydi. Ne var ki, gerçek olarak kabul edilen etiksel, toplumsal, dinsel ve estetiksel yargılar kaçınılmaz bir biçimde —tarihsel, toplumsal, ulusal yönlerden— sınırlı kalmaktadırlar ve bu nedenle gerçekten genel olamazlar.

Kant genelgeçerlik üzerinde durduğunda, doğallıkla uzay ve zaman tasarımları dışında başka özsel (a priori) tasarımların da bulunduğuna ilişkin kanıdan hareket ediyordu: aynı göreli tarihsel ve toplumsal olmayan töresel, estetiksel tasarımlar gibi. Önsellik düşüncesi bizler tarafından uzay ve zaman açısından bile benimsenilemez (hatta fizikteki gelişmelerle yanlışlığı kanıtlanmıştır), hele Etik'de daha da tutarsızdır.

Kant'ın önsellik düşüncesini yadsımış olsak da, var olan tarihsel, toplumsal, ulusal koşullarda, bütünsellik içinde dolaysız bir gözlemleme anında, sezgisel yargının ortaya çıkışı sırasında duyduğumuz hoşnutluk ölçütünün (yukarıda sayılan koşullarla sınırlanmış olarak) bu yargı konusunda edimsel olarak gerçekliğin ölçütü işlevini gördüğüne ilişkin düşünceyi bir yana atamayız. Kant'a göre yargıya varmanın en önemli çeşidi, "anlamak", tek tek görüngülerden geneli çıkarsamak ve "yansıtan yargı gücü"dür. Etiksel ve estetiksel yargılar için, "ikisini de kapsayan bir ilke altında heterojen doğa yasalarının... meydana çıkarılmış bağdaşabilirliği"nin taşıdığı anlam, estetiksel ilkelerle değil, tarihsel ve toplumsal yönden koşullanmış dünya görüşüyle bir bağdaşabilirliğin var olduğudur.

Gerçekten de dolaysız ve bütünsellik içindeki "gerçekliği anlama", birçok çağrışımdan yararlanarak görüngüdeki farklı özgülüklerin, bağlamların ve aktardıklarının çok çeşitli, hem

duyumsal hem de anlıksal yönden kavranmasıyla yakından ilişkilidir. Genellikle bir esin niteliği taşımakta ve oldukça çabuk geçip gitmektedir. Bu sürecin tüm öğelerini bilinçli bir şekilde gözlemlemek söz konusu olamaz. Bu arayışla (gerçekliğin aranması) ulaşılacak tam bir hoşnutluk, ancak göz önünde bulundurulan bağlamlar ve aktarımlar (bunlar arasında belki mantıksal olanı da) hiçbir yerde çelişkiye düşmezlerse, mozaik'in tüm öğeleri tam olarak uyum sağlarsa duyulabilecektir. Gözlemlenen gerçekliğin tarihsel ve toplumsal sınırlılığı, tüm olası bağlamlar değil, yalnızca önceden temel bağlamlar olarak kavrananlar göz önünde bulundurulursa gün ışığına çıkacaktır. Göz önünde bulundurulmayan bağlamlardaki çelişkiler, mozaikteki eksiklikler görmemezlikten gelinecektir.

Farklı öznelerin, bu yolla bütünsellik içindeki bir yargıya varabilecek ve böylelikle de nesnel (her ne kadar sınırlı ve göreli olsa da) gerçekliği bulabilecek durumda olmasından kuşku duyulabilir. Ama bunun mümkün olduğu basit bir örnekle kanıtlanabilir, hatta yargıların düşümdeşlik (mürafakat) derecesi bile nicel olarak değerlendirilebilir. Buz pateni yarışmalarında (müzik, bale gibi diğer yarışmalarda da) çeşitli ülkelerden seçilen on hakem, genel ölçüler ("genel bir dünya görüşü") gereğince birbirlerinden bağımsız olarak 6 puanlık bir sisteme göre değerlendirmede bulunurlar. Deneyimler bu değerlendirmelerin yalnızca ± onda birlik, çok ender olarak daha fazla bir ayrılık göstердiğini kanıtlamaktadır. Ayrıca her değerlendirme gerçek sezgisel, bireşimsel (kısmen mantıksal oylaşımlara da dayanan) bir yargının sonucudur. Bu durum, hakemlerin işlevini bir hesap makinasının üstlenemeyeceğini göstermektedir. Öğeleri sınırlı sayıda olan bir program, bir sıçramadaki hafifliğin, bir duruştaki inceliğin, bir figürden diğerine geçişteki doğallığın, hareketlerdeki müzikalitenin vb. değerlendirilmesini önceden saptayamaz. Ne var ki, bu örnekte oldukça basit bir durum söz konusu olmaktadır.

Sanatın Bildirisi

Gnoseolojik görüş açımızdan bakıldığında sanat neyi temsil etmektedir? Bildirisi nerede bulunmaktadır?

Sezgisel estetiksel olan "bu güzeldir" yargısında gidimli (istidlâlî, diskursiv) öğeler hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bu yargının nesnesi, akışkan çizgiler, renkler, belirli yükseklikteki ses tonları, renk ayırtıları ve devingenliktir. Akışkan çizgiler özellikle altbilinçsel olarak, yana yatmış bir çiçekle, bir kadın vücuduyla, bir roket rampasıyla, bir deniz dalgasıyla vb. çağrışımlara neden olabilir. Eğer genelleştirir ve yüceltilmiş bir biçimde ifade edersek, "bu guzeldir" yargısı aslında Kant'ın "yansıtan yargı gücü"ne uygun düşecektir. Bu nedenle de bir hoşnutluk, memnuniyet duygusu yaratır (hazcı işlev). Çizgi, ses ve renk kişiyi heyecanlandırabilir, yatıştırabilir, büyüleyebilir, sevindirebilir; demek ki altbilinçsel çağrışımların niteliğine göre bir takım duygular uyanabilir. Eğer bu yargı kitlesel bir duruma gelirse, duyguların aktarılmasına olanak sağlar (Tolstoy-iletişimsel işlev), vb.

Çağrışımlar kesinlikle bilinçli-somut olmak zorunda değildir; başka biçimlerde yüceltılmiş imgeleri de .çerebilirler. "Bu güzeldir" savı hiçbir zaman, ilgili sanat yapıtı karşısında varılan tek ve ayrıntılı bir sezgisel yargı olmak zorunda değildir. Sanat yapıtı, somut nesnel ve bu nedenle gidimli olarak aktarılabilen öğeleri içeriyorsa (yapıtın "içeriği" anlamlı sözcüklerle özetlenebileceğinden gidimli-olanın ayrıntılı olması mümkün değildir), o zaman, sanat yapıtının işlevinin kolay anlatımlı bir resimle sınırlandırılması nedeniyle meydana gelecek yüzeysel bir algılama sırasında sezgisel öğe ortadan kalkabilir. Bu nedenle sanat yapıtındaki sezgisel gerçekliğin aranması ve uygun bir algılama, tüm anlıksal ve duygusal gizilgüçlerin seferber edilmesini, esin denen bir durumun ortaya çıkmasını gerektirmektedir. Puşkin çok yerinde olarak, "esin, ruhumuzun yetisidir; izlenimleri dolaysız algılamamızdır, yani kavramları bir düzene koyarak daha iyi anlamamızdır. Şiirde olduğu gibi, geometride de esine gereksinmemiz vardır" demiştir. Buna göre esin, yalnız sanatçılar için değil, bir sanat yapıtını algılamak isteyen herkes için gereklidir. Sanat bu esini, bu yaratıcı çalışmaya katılımı sağlayabilirse ancak o zaman etkili olabilir. Geniş bir sanatseverler çevresindeki varlık koşullarının, kültürün ve kişilik eğitiminin ortak oluşu, ortak çağrışımlardan oluşan yeterli kapsamda bir dünya yaratır, ve bu yüzden benzeri ya da birbirine uyan yargılara varılmasına neden olur,

yani yargılarda belirli bir genelliği sağlar (karşılık olarak geçerli bir örnek: Çin'de yas rengi beyazdır, bu nedenle bu öğeyi içeren bir sanat yapıtını izlerken Çinlilerin ve Avrupalıların yargıları kolaylıkla birbirlerine ters düşebilir). Sezgisel yargının ortak oluşu, inandırma gücüne katkıda bulunur. Böylece sanat, sezgisel gerçekliğin **genel** (daha önce sayılan koşullar altında) ve inandırıcı bir biçimde aranmasına olanak sağlar.

Sezgisel bir yargı arasıra çok kolay bir biçimde sözcüklerle açıklanabilir. Örneğin şöyle denebilir: Gençler arasındaki gerçek bir eğilim, ailenin saygınlığı ya da ailelerin düşmanlığı yüzünden yok edilmemelidır, bir kez alevlenen sevi, tüm bunların üstünde kalmalıdır. Böylesine katı bir sav gerçek ya da gerçekdışı olabilir. Bu sav gıdımlı yönden kanıtlamaya kalkışılabilir, ancak bu durum, yargıyı çürütmek üzere aynı önemde nedenler ileri sürülebileceğinden, umutsuz bir çaba olurdu. Ne var ki, "Romeo ile Juliet" gibi bir yapıt ortaya çıktığında ve bu tragedya gerçek sanatçılar tarafından sahnelendiğinde, o zaman dogmatik sezgisel yargı, sanattaki mantıkdışı öğeler nedeniyle tümuyle yeni bir inandırma gücü kazanır ve çürütemeyecek bir duruma gelir.

Şöyle de denebilirdi: İnsan varlığını gerçek değeri, yüce bir manevi yaşamda, diğerleri için üzülmenin yüceltici olduğu anlayışında, tüm küçüklüklerden ve bayağılıklardan uzaklaşmakta yatar. Bu konuda tartışılabilir, kanıtlar ileri sürülebilir, ama inandırılamaz Ne var ki, Bach'ın müziği duyulduğunda, bu müzik tüm sözcüklerin açıklayamayacağından çok daha fazlasını "ortaya döken" çürütülmez bir kanıt olarak belirir ve o ölçüde de inandırıcı olur (ayrıca Bach'ın muziği, sözcüklerin biçimini aktarabilecek somut bir içeriğe bile sahip değildir).

Gerçekliği sezgisel yönden gözlemleme ve açıklama konusunda tüm insanlık tarihi boyunca benzeri bir rol din tarafından oynanmıştır (ve bugün de oynamayı denemektedir). Edimsel nitelikteki savlar (örneğin dünyanın oluşumu konusunda), toplumsal düzene ve toplumsal davranışlara ilişkin ilkeler hiçbir mantıksal kanıt gösterilmeden, deneyimler göz önüne alınmadan öne sürülmüştür. Dinin inandırma gücü, bütünsellik içindeki sezgisel bir dogmaya indirgenmesinden ileri gelmek-

tedir, yani daha yüce güçlerin, daha yüce bir varlığın iktidarı dogmasına. Bu dogmayı desteklemek üzere, dinsel tören tarz ve kurallarına, gizemciliğe, gidimli araçlara ve çok büyük ölçüde sanata başvurulmuştur.

Din gerçekten de, gerçekliği sezgisel yönden açıklamanın gizil çeşitlerinden biridir. Ne var ki, bilimsel düşüncenin gelişmesiyle din tarafından uygulanan yöntemlerden birçoğu gücünü yitirmektedir. Daha yüce bir varlığın somut iktidarının etkisi de giderek azalmaktadır.

Sezgisel doğabilimsel saptamalara (uzayın doğası, sağlıkbilimsel ilkeler vb konusunda) artık gereksinim duyulmasa da, sezgisel bilginin rolü hiç de azalmamıştır (gördüğümüz gibi bilimde bile zorunlu olmaktadır). Bu durum karşısında dinin başlardaki isteği, yeni sezgisel yargıların otoritesini güçlendirme isteği, saygınlığı olduğu gibi kalan sanatın konusu durumuna gelmiştir.

Sanatçının ve algılayan öznenin uğraşılarını kapsayan bir fenomen olarak ele alındığında sanatın, inandırma gücü için daha yüksek bir varlık (din) konusunda sezgisel tasarıma indirgenme gereksinimi duymayan ya da yeterli deneysel onay (bilim) konusundaki yargıya indirgenemeyen, tersine gerçekliği aramanın yalın etkisiyle inandırma gücü kazandıran, yani gerçekliğin ölçütünü kendi içinde taşıyan sezgisel gerçekliğin aranması olduğunu söyleyebiliriz (ne var ki, yalnızca gerçekliği bu türden bir gözlemlemenin bir yere kadar maddi tortusunu ve maddi temelini oluşturan sanat yapıtlarının toplamını sanat diye adlandırırsak, bu tanımlama yerinde olmaz).

Eğer sanat **yöntem** olarak ele alınırsa, kişideki anlıksal ve duygusal gizilgüçlerin tümünü uyandırdığı ve artırdığı, bunları bütünsel sezgisel gözlemlemenin tek inandırma gücü olabildiği bir duruma, yani esin durumuna getirdiği için, bu tür bir arayış mümkün olacaktır.

Şimdi de sanatı, sanatçının yaratma nesnesi olarak ve sanatçı ile birlikte sezgisel esini paylaşması gerekenlerin algılama nesnesi olarak inceleyelim

Sanat yapıtında genellikle açıklayıcı, somut-nesnel içerik-

teki öğeyi düşünsel olarak uzaklaştırırsak (mutlaka var olmak zorunda da değildir; süslemelerde, çalgısal müzikte vb. olduğu gibi), sanat yapıtının savunduğu düşünceyi, yani en azından başka araçlarla yaklaşık olarak anlatılabilecek, kavranılabilecek ve aşılanabilecekleri kafamızdan uzklaştırırsak (doğallıkla bu tür bir düşünme eylemi, sanat yapıtını bir bütün olarak algılama işlemine zarar vermeden gerçekleşemez), kolaylıkla şu sonuca varırız: Sanatsal türden öğeler, yalnızca bu düşüncenin inandırma gücünü desteklemeye özgüdürler.

Bu nedenle sanatın amaç ve bildirisi, bizleri "kanıtlanamayanlara inandırmak" için sezgisel yargının otoritesini ve inandırma gücünü desteklemekten ibarettir. Eğer sanat yapıtı ve bütünüyle de sanat bu amaca ulaşırsa, o zaman, **gerçekliği aramadaki mantıksal ve genelde gidimli yöntemlerin otoritesine karşılık olarak hangi güç ve gizilgücün sezgideki bireşimsel yargıya özgü olduğunu gösterebilir.**

Sanatın öteki işlevleri "belirleyici değildir" ve sanat içindeki etkileri yalnızca bu ana işlev nedeniyle kavranılabilir.

Böylece yöntemi sanat olan bilgi, mantıksal gerçeklik bilgisinin, yeni sezgisel bilgi, gıdımlı bir bilginin karşısında bulunmaktadır. Sezgisel bilgi, bilimsel sezgisel gerçeklik bilgisinden, inandırma gücünü deneyimden ya da deneyden almayıp (yani yeterli onay konusundaki yargıya indirgenmeyip), kendi içinde taşıdığı sürece ayrılmaktadır.

Gerçekliğin gidımli olarak aydınlatılması karşısındaki fark mutlak, bilimsel gerçekliğin sezgisel yonden aranması karşısındaki fark ise görelidir; çünkü bu her iki durumda da gerçekliği bireşimsel, dolaysız bir biçimde gozlemleme söz konusudur.

Sanat, gerçekliği sezgisel yönden aramanın otoritesini güçlendirebiliyorsa, o zaman mantıksal bilginin sınırlılığını ve yetersizliğini kanıtlamakta ve genelde, her yerde olduğu gibi sağın (exakt) bilimlerde de gerçekliği sezgisel yönden gözlemlemenin otoritesini pekiştirmektedir. Sanat mantıksal, çözümsel düşünce tekelini, tersi durumda kavrayan anlığın çaresizliğe düşmesine neden olacak bir tekeli yok etmektedir. Böylelikle sanat, maddi ve manevi dünyaya ilişkin gerçekten bilimsel, eksiksiz bilgileri insanlara kazandırmaktadır. Bu savı daha basit, ama daha kesin bir biçimde açıklamak istersek, sa-

natın özgörevini şöyle tanımlayabiliriz: **Sanat esinlenmeyi öğretir.**

Sanatın Öteki İşlevlerinin Zorunluluğu

Sanatın bildirisine ilişkin savımız bile sezgisel yargıya bir örnektir. Doğabilimlerinde olduğu gibi, ruhbilimleri alanında da böylesine kesin ve çürütülmez deneylerle bu yargıya varılamayacağı ileri sürülmektedir. Ne var ki, kimi benzerlikler olasıdır. Bu savın ne dereceye kadar verimli olduğunu meydana çıkarabilir, sanatın diğer, bilinen belirleyici özellikleriyle ve yasallıklarıyla uyum içinde olup olmadığını ya da bunların aranmasına yardım edip etmediğini denetleyebiliriz.

Sanatın bizce formule edilen ana işlevinin etkide bulunması sırasında, birbirleriyle hiç bağı yokmuş ve yeri doldurulabilirmiş izlenimini bırakan diğer pek çok ve genel olarak benimsenmiş işlevlerinin ayrı düşünülemeyeceği özellikle belirtilmelidir.

Bu çalışmanın boyutları bize ayrıntılı bir araştırma yapma olanağı vermemekte ve kısaca belirtilen düşünceler çerçevesinde sınırlamaktadır. **Hazcı işlevin,** "zevk duymanın" zorunluluğu hemen ortaya çıkmaktadır. "Memnuniyet" (toplumsal, ulusal ve tarihsel olarak birleşmiş ozne grupları için), otantik sezgisel savın içkin bir özgüluğü değil midir? Bu algılayış hiçbir zaman fizyolojik türden ilkel bir zevk almayla sonuçlanmaz, trajik sanatın algılanması sırasında anlayış ve hoşnutluk duygularının doğmasına olanak sağlar. Salt ilkel bir zevk almayı amaçlayan sanat, insanların anlıksal değil, yalnızca duygusal gizilgüçlerini pekiştirebilir. Ayrıca karmaşık gerçekliğin bütünsellik içindeki sezgisel yönden aranmasına ilişkin yetiyi de pekiştirmek yerine körleştirir.

Sanatın **bilgi** olarak işlevi, tüm ayrıntılı açıklamalarımızın temelini oluşturmaktadır. Sezgisel yargının otoritesini desteklemek, bilginin tamlık kazanması için gerekli olmaktadır. Burada sanata özgü yöntemlere başvurulmadan, örneğin hiçbir esine gerek bulunmayan basit bir karşılaştırmayla (Vatikan müzesi yerine, Madam Tussaud'nun balmumu heykeller müzesi gibi) ulaşılabilecek somut gerçeklere dayanan bir malzemeyi

çok iyi tanımak söz konusu değildir. Söz konusu olan, derin gerçekliğin aranmasıdır; böyle bir arayış için başvurulacak tek yöntem de, gerekli inandırma gücünü kendi içinde taşıyan sanattır.

Her çeşit **etiksel** düşünceden uzak "arı bir sanat" olabilir mi? Bize göre bu biraz kuşkuludur. Etkili sanat, belli töresel düşüncelere bağlı duygusal öğelerin her zaman ortaya çıkmak zorunda kaldığı çok geniş bir çağrışımlar ve yaşantılar alanını harekete geçirmektedir. Ama bu etkileme, toplum açısından hem "iyi" hem de "kötü" olabilir.

Bu nedenle sanat, mevcut topluma etiksel yönden hem yarar sağlayabilen hem de zarar verebilen çok keskin bir silah yerine geçmektedir. Seneca şöyle demiştir: "Niçin çocuklara özgür sanatlar öğretilmektedir? Onları erdemli yapmak için değil, tersine ruhlarımızı bu erdemleri algılamaya hazırladıkları için." Ne var ki, böylesine hazırlanmış ruhlar kolaylıkla "erdem karşıtı-olanlar"ı da algılayabilirler. Sanatın herkesçe kabul edilen en önemli işlevlerinden biri de **"yaşamı yansıtması"**dır (doğallıkla aynada yansıyan görüntu anlamında değil, tersine, yaratıcı bir süreç anlamında, yanı Madam Tussaud'nun balmumu heykelleri gibi değil). Bu işlevin neden zorunlu olduğu da besbellidir. Duşüncenin (İdee) sezgisel bütünsel yönden araştırılması, daha önce defalarca belirtildiği gibi, kavrayan öznedeki çağrışımların, yaşam deneyimlerinin ve anlıksal yetilerin bireşimsel olarak harekete geçirilmesini öngörür. Bunlar genellikle nesnel maddi ve manevi dunyadan çıkarılan malzemeyle biçimlendirilmiştir. Bu nedenle, sanat bu malzemeye seslenebilirse ancak o zaman arayış inandırıcı olabilir.

İletimşel işlevin zorunluluğu da tümüyle ortadadır.

Uyumu manevi yaşama taşıma yetisi, haklı olarak sanatın en önemli özellik ve işlevlerinden biri sayılmaktadır. Ancak bunun yanında gerçeklikte en azından **uyum sözcüğünün üç ayrı yorumu** göz önünde bulundurulmalıdır.

Birincisi, **uyumlu bir kişiliğin** biçimlenmesi için sanatın taşıdığı önemle ilgili tasarıma bağlıdır. Çok uzun zamandan bu yana (Schiller'den bu yana?), uzmanlaşması ve rasyonelleşmesiyle, teknik yapabilirliğin sanatsal yaratıcılıktan ayrılma-

sıyla çağdaş dünyanın insanları tek yönlü bir gelişme tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığı ve bu nedenle **sanattaki ödün veren etkilerin çok büyük olduğu** öne sürülmektedir.

Bu kuşkusuz doğrudur. Ancak bu sav, her zamanki gibi ifade edilen biçimiyle hemen hemen hiç denecek kadar az kanıtlama gücüne sahiptir; hele sağın bilimler açısından. **Uyumlu olmak niçin gereklidir?** Uyumlu olmak ne anlama gelmektedir? Burada basit bir örnek vermek istiyorum: Yalnız sağ eliyle yazabilen bir kişi, her iki eliyle aynı derecede ıyi yazan bir kişiden kuşkusuz daha az "uyumlu"dur. Ancak bu durum, tüm çocuklara böyle bır yeteneğin kazandırılması gerektiği anlamına mı gelmektedir? Başka bir örnek: Her bilim adamı ya da uzman kişi, mesleğini uygularken güç, zaman ve anlıksal çabaların azami bir biçimde yoğunlaştırılması gerektiğini bilir. Tek tek kişilerin gerçek evrenselliği ve "uyumu" hemen hemen mümkün değildır ve de gerekli de değildır.

Ancak bu itiraza şoyle bir karşılık verilebilir: Akılcı duruma getirmeye gösterilen eğilim, gıdımli bilginin rolünün, genelde bilgi için ve bu yüzden de insanlık için zararlı olan abartılmasına dayanmaktadır. Sanat gidimli düşüncenin tekelini yok ederse, o zaman maddı ve manevı dünyayı araştırmanın en önemli önkoşullarından bırı durumuna, yukarıda açıklandığı gibi, doğabilimlerinin nesnesi (Objekt) olan bir inceleme alanının kendısi durumuna gelir. Buna göre, kışılığin uyumlu gelişmesine ilişkin istek konusundaki nedenler gösterilmiş olmaktadır. "Uyum"un birinci yorumu için diyeceklerimiz bunlar.

Ancak sanat, diğer bir anlamda uyumu manevi yaşama da, **gerçekliğin** genel olarak **algılanmasına** da taşımaktadır. Einstein'ın düşüncesine göre, fiziğin en önemli görevi, evren bilgisinin mantıksal olarak türetilebileceği en genel başlangıç yasalarını ortaya çıkarmaktır. Bunları kavramanın biricik yolu da, değişik süreçlerdeki dış görüngülerin ardında gizlenen düzenin kavranmasına yardımcı olan sezgidir. Stravinski, müzik görüngüsu bize tek bir amaç için, oluşan her şeyi bir düzene koymak için bağışlanmıştır, der. Her iki durumda da, **gidimli, mantıksal açıdan bulma olanağının kalmadığı yerlerde bir düzen bulmak** söz konusu olmaktadır. Bunun yanında ki-

şinin manevi dünyasında **dinginlik, uyum duygusu** meydana çıkar, çünkü, Kant'ın dediği gibi, "iki ya da birçok görgül heterojen Doğa yasasının, ikisini de kapsayan bir ilke altında meydana çıkarılmış bağdaşabilirliği, çok belirgin bir memnuniyetin, hatta sık sık bir hayranlığın nedeni" olmaktadır. Bu "yansıtan yargı gücü", **evrenin düzenindeki uyumun** araştırılması anlamına gelmektedir.

Üçüncüsü de, bir çatışma durumunda **gidimli, akılcı bir seçimin mümkün** olmadığı ve çelişkiler ruhu (Geist) kemirmeye başladığı zaman ortaya çıkan, sanatın "sağıltıcı gücü"dür. Sanat önce, değişik olasılıklar arasından sezgisel seçimi inandırıcı duruma getirir, kuşkuları ortadan kaldırır, **içsel ruhsal konuma** direnme **gücü kazandırır.**

Ossip Mandelstam bunu güzel bir özdeyişle belirtmiştir: "Şiir sanatı, kendi hakkının bilincinde olmaktır." Burada söz konusu olan "hak," nedenleri belirtilemeyen ve kanıtlanamayan (olsa olsa belli bir ölçüde yönlendiren), ama sezgisel olarak çok iyi görülebilen ve sanatın araçlarıyla somut duruma getirilebilen bir gerçeklik anlamındadır.

Ancak buradan, böyle bir "uyum"un hiçbir zaman salt içsel bir dinginliğe ulaşmayacağı sonucu çıkmaktadır. Ruhsal çatışma, kuşku, sanat bizleri yalnız katı bir kaçınılmazlıkla uzlaştırmayıp savaşmayı teşvik ettiği sürece bir hak bilincine dönüşebilir. Savaşan kişinin, yadsıyan kişinin manevi dünyasındaki "uyum", bu sözcüğün çağrıştırdığından değişik bir biçimde olabilir, ama iç çelişkilerin aynı şekilde ortadan kaldırılması onun da temelini oluşturmaktadır.

Gördüğümüz gibi sanat, her üç durumda da "uyumlulaştırma" işlevini, sezgisel yargıya —gidimli düşüncedeki güçsüzlüğün **tersine**— otorite ve inandırma gücü kazandırabildiği için, yerine getirmektedir.

Sanat Yapıtının Temel Çelişkisi

Sanatın bildirisi, arı mantıksal-olanın çerçevesini aşmak ve gidimli-olanın otoritesine karşı sezginin otoritesini çıkarmaksa, o zaman gerçek bir sanat yapıtındaki temel çelişkinin, **man-**

tıksal-olanla sezgisel-olan arasındaki çelişkiden ileri geldiği ve çözümün de, sezgisel-olanın otoritesini pekiştireceği, mantıkdışı-olanın mantıksal-olan üzerindeki yengisini hazırlayacağı önceden görülebilir. Doğallıkla bu, mutlaka tek ve her şeyi kapsayan bir çelişki değildir; ama temel bir işleve de sahip olmak zorundadır. Ancak o zaman gerçekten açık seçik ortaya çıkar.

Sanatta, mantıkdışı-olan çeşitli düzeylerde üstün gelmektedir. Sanatçının cansız mermeri, beyaz tuvali, basit sözcükleri geçerli bir anlatım için kullanma, "can verme" yeteneğinde olması bile bir mucizedir. Bu durum, malzemenin aşılması ya da daha doğrusu malzemedeki mantığın aşılmasıdır; mantıkdışı-olanın mantıksal-olan üzerindeki yengisidir. Mermer, bir kütle olarak nasıl kı cansızlığın, ölu doğanın, insancıl-olmayanın simgesiyse, aynı şekilde Milo Venusü'ndekı gıbi kadıncasına ince, Laokoon'daki gib. acı çeken ya da Rodin'in "Duşünen Adam"ındaki gibi kaygılı olabilir, ve işte bu durum aşılmanın mucizesidir. Bizı ilk sırada şaşırtan ve etkileyen şey, her öğesi yavan ve mantıksal olan malzemenin mantıkdışı bir biçimde bir sanat yapıtına dönüşmesidir.

Sanat yapıtının içeriksel ogesine her zaman değinmeyen (ya da derinine gırmeyen) başka bır duzey daha bulunmaktadır. Söz konusu düzey, genel-olana yüceltilmiş, "doğalcı olmayan" öğelerin inandırma gücüdür. Raffael öncesı fresk sanatı, Modigliani'nin "uzun" figurleri, Chagall'dakı uçan damat, Rotterdam'ın yıkılmasını betimleyen anıt, eski Yunan tiyatrosu ve Meyerhold'un sahnesi — başka ornekler vermeye bilmem gerek var mı? Somut-nesnel ımgenin bilerek doğalcı taklitlerden vazgeçtigi ve temsil edilenin abartmalı, ama inandırıcı bir aşırılık kazandığı yerlerde mantıkdışı-olan mantıksal-olana üstün gelmektedir. Burada somut nesnel imgedeki mantığın aşılmasının söz konusu olduğu söylenebilir. Ancak her sanat doğalcı değildir: Hatta, seyirciler dördüncü duvarın "içinden baktıkları" ve oyuncular da seyircıleri "unuttukları" için, doğalcı tiyatro bile.

Yapıtın düzenlenmiş yapısıyla sezgisel düşüncesini, otantik içeriğini karşılaştırdığımızda ortaya çok daha önemli bir çelişki çıkmaktadır. Her sanat yapıtı kendi kuruluşu içinde belirli bir kurallar sistemine bağlıdır; yeni bir deha (Genie) ta-

rafından sunulsa bile başlangıçta hemen kavranılamaz. Kurallar açık, katı ve "teknik" yönden formüle edilmiş olabilirler (Müzikte 16.-17. Yüzyılın "titiz kontrapunta" ya da günümüzdeki dizi-tekniği gibi), ama esnek, daha az "zanaatkarca" biçimlerde de var olabilirler. Ne var ki, sanat yapıtının dayandığı bir yasalar ve kurallar sistemi vardır ve sanat yapıtı buna göre yaratılır; ayrıca bu sistem kendine özgü bir "mantığa" sahiptir. Ancak yüksek sanatsal düşünce, bu mantığa boyun eğmeyen, yalnız esinden kaynaklanan ve bu nedenle sezgisel olan ve de bu *mantıkla birleştiğinde* üstünlüğü yine de elden bırakmayan bir düşüncedir.

Sanat yapıtındaki mantıksal olarak düzenlenmiş yapıyla sezgisel düşüncenin (somut nesnel anlamda olmayan genelleştirilmiş içeriğin) karşılaştırılmasından, **biçimdeki mantığın** (ya da yapıdaki, kompozisyondaki, kuruluştaki mantığın) **aşılmasının** çıkacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mantıksal-olanın sezgisel-olan tarafından aşılmasının bu üç düzeyinde dikkate değer bir görüngüyle karşılaşırız. Mantıksal-olan tümüyle bastırılmaz, yalnızca "alıkonur." Eskisi gibi sanatın temel öğesi olarak kalır. Sezgisel-olanla bağı, ki burada sezgisel-olan üstün gelmektedir, sanatsal etkinlikteki belirleyici öğelerden biridir. Evet, mantıksal-olan da sezgisel-olanı etkilemektedir. Aynı konuyu betimleyen biri mermerden diğeri de ağaçtan bir yontuyu ele alalım. Her iki durumda da malzemedeki mantığın aşılmış olmasına karşın, sanatsal içeriğin yinelenmiş görünümlerine sahip önemli ayrılıklar gösteren yapıtlar söz konusu olmaktadır. Sezgisel-olanla iç içe geçen mantıksal-olan gerçi aşılmıştır, ama değerini asla yitirmemiştir.

Mantıksal-olanla mantıkdışı-olan arasındaki çelişki, dramatik yapıtlarda —özellikle aşırı biçimi olan tragedyalarda— olduğu gibi içeriksel alanda ortaya çıkarsa, yine aynı durumu görürüz. Burada ise, **içerikteki mantığın aşılmasından** söz edebiliriz.

Bu aşılmanın özlü bir şekilde gerçekleşmesini, Tvardovski'nin bir şiiriyle örneklemek istiyorum:

Sanmıyorum vicdan azabı çekmem gerektiğini,
savaştan geri dönmediler diğerleri diye,
genci yaşlısı kaldılar ölüm meydanlarında diye,

onları kurtarabilmem değildi
kuşkusuz sorun, ne yazık ki olmadı —
sorun bu değil ki ama, yoksa o mu, yoksa o mu,
yoksa o mu...

Bu şiirdeki aşırı düzyazınsal öğeler, şiirsel ruh tarafından aşılmış olarak ortaya çıkmaktadırlar. Kaçınılmaz bir şekilde ilk beş buçuk dizede açıklanan tümüyle doğru ve mantıksal sav **gerçi doğru olarak kalır,** ama mantıksal açıdan anlamsız ve açık seçik ifade edilmemiş öğeleri içeren son yarım dizenin karşısında sönük kalır: "yoksa o mu, yoksa o mu..."

Bu tür bir çelişki çok katmanlı, çok çeşitli olabilir, değişik katmanlar aşamalı bir şekilde üst uste düzenlenmiş olabilir. ama aynı düzeyde birbirlerine de karışabilirler Çelişkinin tek katmanlı olduğu sanılan birçok durumlarda dikkatli bir okuma yeni çelişkileri gün ışığına çıkarır.

Şimdi de dramatık bır çatışmanın aşırı biçimi olan tragedya üstüne birkaç söz edelim.

Her ıki tarafın da haklı oldugu, çözumünün ise yalnızca kahramanlarının ortadan kalkmasıyla gerçekleşebileceği dramatik bir çatışmanın tragedya dıye tanımlandığı eskiden beri bilinmektedir. Ancak bu tanımlama yetersizdir ve tam değildir. Tragedyadaki her ıki tarafın farklı bıçimlerde haklı olduklarını söyleyebiliriz: biri, mantık, sağduyu, akıl nedeniyle; diğeri de sezgi, akıldışılık, insanlık nedeniyle. Kahramanların ortadan kalkması genellikle, bizleri derinden sarsan ve bu yüzden de sezgisel hakkın gidımli hak üstündeki yengisini güçlendiren ikinci taraf temsilcilerinin ölumünden başka bir şey değildir.

Puşkin'in "Mozart ile Salieri"sinde söz konusu olan, deha (Genie) ile kıskançlığın kemirdiği kişi arasındaki çeilşki değil, tutarlı "bilimsel" bir çizgiyle "mantıkdışı" sanat arasındaki çelişkidir. Birçok düzeyi içeren şu sözler çok görkemlidir:

"Öldürerek sesi,
ceset gibi kesip parçaladım-Müziği. Denedim
cebirde uyumu".

Bu sözlerin dolaysız anlamı: Bir müzik yapıtının kuruluşunu, bir zamanlar en gelişmiş bilimlerin başında gelen Anatomi'nin yaptığı gibi, bilimsel olarak inceledim. İkinci anlamı ise: Canlı müziği değil, onun cesedini inceledim. Her sanat gibi müziğin de başlıca amacı bireşimsel-sezgisel bir etkide bulunmaktır; ama cesedin öğelerinde ise bu amaç yoktur. Mantıksal cebir, yapıtta mantıkdışı ana çizginin karşısında mantıksal bir öğe bulunduğu sürece uyumu denetleyebilir. Mozart ölür, ama ölümü, "bilimsel" mantıksal Salieri'nin haksızlığını iyice belirgin bir duruma getirir.

Puşkin'in bir ara dediği gibi, Othello kıskanç değildir, yalnız körü körüne güvenir. Ama kime güvenir? "Kanıtlara" (mendile) Yago'nun mantıklı sözlerine. Desdemona'nın, babasını aldattığı gibi kocasını da aldatabileceğine inanır. Öldürme sahnesinde seyircilerin iç geçirmelerini şu sözlerle yorumlayabiliriz: "Othello, sen akıllı, deneyimli ve de güçlüsün; bu kanıtlara nasıl inanabilirsin? Desdemona'ya bir bak ve hiçbir kanıt gerektirmeyen gerçeği gör. O suçsuzdur." İki olası yargıdan —doğru olandan (Desdemona suçsuzdur) ve yanlış olandan (kocasını aldatmıştır)— Othello, gidimli olarak aktarıldığı için, yani mantıksal kanıtlarla desteklendiği için yanlış olanı seçer.

Ama biz çözümlemede daha ileri gidebiliriz. Othello'nun inandığı "kanıtlar"ın formel mantıksal anlamda otantik bir kanıt yerine geçmediği bellidir (yoksa yanlış bir sonucun çıkarılmasına neden olmazdı). Othello bu kanıtları, Desdemona'nın suçunu onaylayan kanıtlar olarak benimsediği zaman gerçekte sezgisel bir yargıya dayanmaktadır; yani yeterli kanıtın bulunduğuna ilişkin yargıya. Othello ile Desdemona'nın tragedyası, "insancıl" konumlara mantıksal bir biçimde yaklaşmanın neden yetersiz olduğunu göstermektedir. Etiksel, toplumsal ve diğer benzeri sorunlarda özü oluşturan etmenlerin sayısı o denli çoktur ki, bize ulaşabilen, "kanıtlayıcı", "mantıksal" öge zorunlu olarak bu etmenlerin yalnız küçük bir bölümünü oluşturur. Bu nedenle bu malzemeye dayanan ve bunu yeterli bulan bir yargı genellikle yanlıştır. Eldeki tüm "kanıtların" belki de bir yana bırakılabileceği durumlarda sorunun özüyle ilgili olarak varılan bütünsel, sezgisel bir yargı, mevcut "mantıksal" öğedeki kanıtlama gücünün yeterliliği konusunda yine sezgisel olarak çıkarılacak bir sonuçtan daha otantiktir.

Klasik tragedyalardaki temel çelişki, "yazgı" ya da "görev"-le insancıl eğilimler taşıyan kişiler arasında ortaya çıkmaktadır. Belinski şöyle der: "Bu ne biçim bir yazgıdır ki, insanoğlu önünde titremekte, tanrılar da boyun eğmektedir. Bu, bizim son günlerde mantıksal zorunluluk, gerçekliğin yasaları, **neden ve sonuç ilişkisi**, kendi mantıksallığının iç gücüyle gelişen ve devinen **nesnel etkileme** diye tanımladığımız şeye Yunanlıların verdiği addır. Başka bir deyişle, yerleşik-olanla, gidimli-olanla kişisel-olan, sezgisel-olan arasındaki çelişki Antik tragedyaların içeriğini oluşturmaktadır." Sophokles'in "Antigone" adlı yapıtında, "trajik kahramanın kişiliğinde ailenin doğal hukukuna ilişkin düşunce, Creon'un kişiliğinde ise devlet hukunun üstünlüğü, yasanın gücü somutlaşmaktadır." Antigone ölümüyle, mantıksal yasal-olanın karşısında sezgisel-olanın birincilliğini kanıtlamaktadır.

Verilen örneklerin iyi seçilmiş ve en iyi şekilde açıklanmış olmadığı söylenebilir. Kaldı ki bunların hepsi, sözcüklere ya da somut nesnel bir içeriğe bağlı olan bir sanattan çıkmaktadır. Bunlar, her çeşit somut nesnellikten arınmış ve bu nedenle soyut diye tanımlanabilecek sanatlarda da kanıtlanabilir mi? Örneğin senfonik müzikte, pandomime dayanmadığı sürece balede, mimarlıkta soyut resim ve yontuda, süslemelerde? Kuşkusuz burada da mantıksal olanla sezgisel-olan arasında bir çelişki, malzemenin mantığını ve de biçimin mantığını aşarken ortaya çıkan bir çelişki bulunmaktadır. Buradaki içeriği bu görüş açısından çözümlemek, kolayca kabalaştırmaya düşülebileceği için güç ve çok sakıncalı bir girişim olurdu. Ama böyle bir çelişkinin varlığı, bu tür bir sanatı (örneğin çalgısal müziği) algılama sırasında çelişkili bir yaşantının belli olmasından anlaşılabilir.

Verilen örnekler bile, "sanat yapıtının temel çelişkisi" ile ilgili savı temellendirilmiş olarak görmemize yeterlidir sanırız.

Bu durumda hem nesnel maddi hem de manevi dünyayı kavramak, gerçeği aramanın her iki, yani gidimli ve sezgisel yöntemine başvurulmadan mümkün değildir. Gidimli arayışın otantikliği benimsenmiş bir sonuçlar sisteminin kurallarına uyularak sağlanırken, sezgisel görüşün kanıtlama gücü büyük oranda "memnuniyet"in özel ölçütlerine bağlı kalmaktadır.

Gerçekliği sezgisel yönden gözlemlemeden beklenen tüm ek isteklerde ("evrensellik" vb.), bu istekler gidimli arayışla boy ölçüşmenin göze alınmasını kapsıyorsa, sezgisel görüşün otoritesi tehlikeye düşer. Ne etik'de ne doğa ve toplum bilimlerinde eksiksiz bir bilgiye ulaşamayacağı için sezgiye yabancı düşünce yetersiz kalmaktadır. Salt doğabilimsel gerçeklikler açısından sezgisel görüş, kaçınılmaz olarak sezgisel yargılardan yararlanan kesin bilimsel bilgilerin başarılı bir şekilde gelişmesiyle de desteklenmektedir. Ne var ki bu, yalnızca yargının en basit yapısını, yani yeterli deneysel onay konusundaki yargının yapısını ilgilendirmektedir. Sezgisel yargının sanatta ve bilimde bir birlik oluşturması, sezgisel görüş için gerekli olan esinin bilimde ve sanatta bir birlik oluşturması aynı zamanda sanatı, geniş bir çevreden oluşan sezgisel gerçeklikleri arama alanı ve sezginin otoritesini tümüyle üstün kılmaya neden olan bir yöntem durumuna getirmektedir. Tüm insanlık tarihi sürecinde sanat bu görünüm altında etkide bulunmuştur. Gidimli düşüncenin ve bilimsel yöntemlerin henüz gelişmediği dönemlerde, sonradan bilimin nesnesi durumuna gelen sezgisel görüşleri somutlaştırmak için sanattan yararlanılmıştır.

Kimilerinin gidimli ve deneysel yönden varılan yargıların nesnesi durumuna gelmelerine ve bilim alanına girmelerine karşın, sezgisel görüş, bilimin geliştiği dönemlerde de önemini yitirmemiştir. Ara sıra gidimli duşünce fetişizmini de beraberinde getiren gıdimli bilginin artan otoritesi ve sezginin otoritesini oluşturan dinsel gizemcilik, dinsel törenler, tanrısal otoriteye duyulan inanç gibi kaynakların azalan gücü, genel olarak sanattan ve sanata yönelen kişilerin çağrışımlı, duyumsal ve anlıksal yetilerinden beklenenleri artırmaktadır. Belki burada, sanatta daha karmaşık ve dışavurumsal yönden daha güçlü biçimleri ve araçları aramanın nedenleri yatmaktadır.

Bu nedenle, bilgiyi gidimli düşüncenin tekelinden kurtaran ve böylece tamlığını sağlayan bir yöntem olarak sanatın gelecekte de zorunlu olacağı söylenebilir. Ayrıca, bir bütün olarak ele alındığında upuygun ve eksiksiz bilgi, insan soyunun devamı için zorunlu bir önkoşul olmaktadır.

Yerinde olsa da olmasa da genellikle bilimsel-teknik dev-

rim çağı olarak tanımlanan ve bilimdeki yadsınmaz büyük gelişmelerin tanığı olan günümüzde, gidimli düşüncenin otoritesinde bir azalma tehlikesi söz konusu değildir. Yararlığı ortadadır. Buna karşılık başka bir tehlike belirmektedir, gidimli düşüncenin rolü abartılmakta, bütünsel ve otantik olan sezgisel yargıya varma yetisini kısıtlayacak şekilde sezginin rolü küçümsenmektedir. Bu yüzden sanatın rolü günümüzde özellikle ağır basmaktadır.

TÜSTAV

FELSEFE HABERLERİ

XVIII. DÜNYA FELSEFE KONGRESİ

XVIII. Dünya Felsefe Kongresi, **Fédération Internationale des Sociétés de Philosophiques** (FISP / Felsefe Dernekleri Uluslararası Federasyonu) tarafından 21 - 27 Ağustos 1988 tarihleri arasında Brighton'da (İngiltere) gerçekleştirilecektir. FISP Dünya Kongreleri 5 yılda bir yapılmaktadır. Bugüne kadarki Dünya Felsefe Kongreleri:

I. Paris 1900
II. Cenevre 1904
III. Heidelberg 1908
IV. Bologna 1911
V. Napoli 1924
VI. New York 1927
VII. Oxford 1930
VIII. Prag 1934
IX. Paris 1937
X. Amsterdam 1948
XI. Brüksel 1953
XII. Venedik 1958
XIII. Mexico 1963
XIV. Viyana 1968
XV. Varna 1973
XVI Dusseldorf 1978
XVII. Montreal 1983

XVIII. Dünya Kongresi'nin genel teması: **İnsanı Felsefi Kavrayış.** Brighton'daki kongre, Montreal'de yapılan bir önceki kongre örneğini izleyecek, genel tema yanı sıra, bugüne ilişkin çok çeşitli felsefi sorunlara geniş yer verilecektir.

Program'da 4 toplu oturum yanı sıra, 2 sempozyum yer alacaktır:

Toplu Oturumlar :

1 Felsefenin Konusu Olarak İnsan.
2. İnsan: İnsan Doğası, İnsan Düşüncesi, Toplum.

3. Tarih, Toplum ve Kişilik.

4. İnsanlığın Bugünü ve Geleceği.

Her Toplu Oturum'da 3 konuşma yapılacak, bunu bir tartışma izleyecektir.

İki Sempozyum'un temaları ise şunlar olacaktır:

— Genel Bir Kültür Kavramından Söz Edilebilir mi?

— Adalet ve Özgürlük.

Ayrıca, 2 özel Kolekyum da yer alacaktır:

— Kant'ın "Pratik Aklın Eleştirisi"nin Yayınlanışının 200. Yılı.

— Günümüzde Husserl.

Kongre'nin çalışmaları 53 seksiyonda yürütulecek, bu seksiyonlar tema olarak, ya genel temayı, ya da tek tek felsefi dallarla ilgili temaları ele alacaklardır.

Kongre'ye katılacaklar, seksiyon oturumları için 8 sayfalık çalışmalarını 30 Haziran 1987'ye kadar Program Komitesi'ne ileteceklerdir. Dünya Kongresi, Komite Kurulu'nca hazırlanacaktır. Bu Yürütme Kurulu'nda şu adlar yer almaktadır:

Başkan: V. Cauchy (Montreal)

Onur Başkanı: A. Diemer (Düsseldorf)

Başkan Yardımcıları: R.T. De George (Lawrence)
A. Kosing (Berlin)
T. Padiha (Rio de Janeiro)

Genel Sekreter: E. Agazzi (Fribourg)

Sayman: G. Küng (Fribourg)

Onur Başkan Yardımcısı: H.D. Lewis (Londra)

Kongrede geçerli diller: İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İspanyolca.

FELSEFE BİBLİYOGRAFYASI

ARAP HARFLİ TÜRKÇE FELSEFE KİTAPLARI KAYNAKÇASI (1849 – 1928)*

Kadir YERCİ

Le Bon Gustave, **Amelî ruhiyat**, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, 1931. Orhaniye Mat., 223 s; Kütüphane-i İçtihad Adet: 58.

Le Bon Gustave, **Cihan muvazenesinin bozulması**, çev. Ali Reşad, Galib Ata; Neşreden İlyas; İstanbul, 1340 [1924], 151+1 s.

Le Bon Gustave, **İlm-i ruh-u içtimai**, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, 1924. Amidî Mat. Gençlik Kitabevi, 287 s; Kütüphanê-i İçtihâd Adet: 46.

Lenin V.I., **Burjuvazya demokrasyası ile proleterya diktatörlüğü hakkında tezler**, Bakü, 1920, 27+1 s; İştirakiyyün Kütüphanesi Sayı: 3.

Lenin V.I., **Karl Marks**, çev. A. Baymbitef, Kazan, 1924; Tataristan Matbuat Hem Neşriyat Kambinatı 35+1 s; Tatar lehçesiyle.

M. Abdülkadir, **Hulasa-i mekârim-i ahlâk**, İstanbul, 1326 [1910]. Mahmud Bey Mat., 24 s.

M. Bédri, **Kırmızı kitap. İttihad ve Terakki. Adem-i merkeziyyet**, 1. kt., İstanbul, 1330 [1914], Matbaa-i Artin Asaduryan ve Mahdumları, 64 s.

---

* Aynı adı taşıyan bir çalışmamız, **Günümüzde Kitaplar** Dergisi'nin 19, 20/21 ve 22. (Temmuz, Ağustos/Eylül, Ekim 1985) sayılarında, 264 yapıtın kaynakçası verilerek yayınlandı. Bu çalışmamızda ise, saptadığımız 50 dolayında yeni yapıt daha verilmiş, kimi yapıtların eksik kalmış bilgileri tamamlanmıştır.

M. Fazıl, **İlm-i ahlâk.** İstanbul, 1329 [1913]. Mahmud Bey Mat., 159+1 s.

Maarif Nezareti (İstanbul), **Istılahat-ı İlmiye Encümen-i tarafından kamus-u felsefede münderic kelimat ve tâbirat için vaz ve tedvini tensip olunan ıstılahat mecmuasıdır** (Fransızcadan Türkçeye). İstanbul, 1330 [1914], Matbaa-i Âmire, 74 s; Maarifi Umumiye Nezareti Neşriyatı.

Machiavel, **Hükümdar,** çev. Mehmed Şerif [Çavdarlı], İstanbul, 1335/1338 [1919-1922], Hukuk Mat 169+4 s.

Manastırlı Nuri, **Mesail-i hikemiye,** İstanbul, 1321 [1905], Mühendishane-i Berri-i Hümayun Mat., 203 s.

Manilye Leon, **Hürriyet-i vicdân,** çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1924, Tanin Mat., 352 s; Oğlumun Kütüphanesi [Dizisi].

Mehmed, **Meşrutiyet,** İstanbul, 1329 [1910]. Araks Mat., 31 s.

Mehmet Ali, **Muhaverat-ı hikemiye,** İstanbul, 1327 [1911]. Matbaa-i Cihan, 16 s.

Mehmet Ali Aynî, **İlim ve felsefe,** İstanbul, 1913.

Mehmet Ali Aynî, **İntikal ve mülâhasalar,** İstanbul, 1923, Sudi Kütüphanesi.

Mehmed Arif, **Cümel-i hikemiye,** İstanbul, 1331 [1915], Mahmud Bey Mat., 44+2 s.

Mehmed Eş'ad, **Reşahat-ı hikemiye,** 1327 [1911], 35 s., Taşbasması.

Mehmet Fazıl, **İlm-i mantık, Tekemmülat-ı fikriyeden mebadi-i ilm-i mantık.** İstanbul, 1328 [1912]. Kirkor [Mat.], 185+2 s.

Mehmet Hilmi, **Hülâsatü'l-mantık.** İstanbul, 1290 [1874], Şeyhzade Fehmi Basmahanesi, 84 s. (Kitapta ayrıca **Vezaifü'l-adab, Müntehabatü'l-Feride ve Zübdetü'l-vaz'iyye** adlı eserler de var).

[Mehmet] İzzet, **Abel Rey'in felsefe ve ruhiyat eserinden ameli ahlâk mebahisi.** İstanbul, 1336 [1920], Darü'l Fünun Mat., 270 s., Taşbasması.

Mehmet İzzet, **Felsefe dersleri** (1. kitap: **İlm-i ruh**), İstanbul, 1333 [1917], Matbaa-i Âmire.

Mehmet İzzet, **Milliyet nazariyeleri ve millî hayat.** İstanbul, 1923.

Mehmet Nazım Paşa, **Muhataba.** İstanbul, 1304 [1887], Mihran Mat., 32 s. (İkinci basım: 1316 [1898], Asır Mat., 84 s.; Üçüncü basım: 1328 [1912], Selânik Mat., 88 s.).

Mehmet Saffet, **Spencer'in felsefesi.** İstanbul, 1928, Oraniye Mat., 44+4 s.; Felsefe ve İçtimaiyat Külliyatı.

Mehmet Ziver, **Hikmet-i edebiye.** İstanbul, 1305 [1889], A. Mavyan Şirket-i Mürettibiye Mat., 70+1 s.

Mill, John Stuart, **Hürriyet,** mütercimi: Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul, 1927, Akşam Mat., 349 s.; Oğlumun Kütüphanesi [Dizisi].

Montesquieu, **Ruhu'l-kavanin,** çev. Hüseyin Nazım, İstanbul, 1331 [1915], Sancakciyan Mat., 160+3 s.

Montesquieu, **Ruhûl-kavânin,** 2 c. mütercimi: Hüseyin Nazım, İstanbul, 1339 [1923], Matbaa-i Âmire, 1. c.: 445+18+1 s.; 2. c.: 394 s.; Maarif Vekâleti Neşriyatı Adet: 8.

Motono Le Baron, **Bir zekâ-i feyyaz. Dr. Gustave Le Bon'un ilim ve tefekkür âleminde gördüğü iş,** çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, 1925. Necm-i İstikbal Mat., 112 s.; Kütüphane-i İçtihad Adet: 48.

Mustafa Namık, **Felsefe dersleri. Ahlâk,** İstanbul, 1926. Millî Matbaa, 176 s.

Münif [Paşa], **Hikmet-i hukuk,** İstanbul, 1302 [1886], A.K. Tozliyan İdare-i Şirket-i Mürettibiye, 256 s. Medrese-i Hukuk 2. Kısım.

Münif [Paşa], **Telhis-i hikmet-i hukuk.** ? 1880.

Nordau Max, **Felsefe-i tarih,** çev. Sahip, İstanbul, 1330 [1914], Hürriyet Mat. 136 s.

[Öztürk] Halil Nimetullah, **Felsefe dersleri,** İstanbul, 1330 [1914], 160 s., Taşbaması.

Pareto Vilfredo, **Sosyalist meslekler,** çev. Hüseyin Cahit [Yalçın], Oğlumun Kütüphanesi [Dizisi].

Platon, **Ziyafet,** tercüme eden: Şaziye Berin [Kurt], İstanbul, t.y. Yeni Matbaa, 1+87 s.

Poincaré Henri, **İlim ve faraziye. Felsefe-i ilmiye,** çev. Salih Zeki, İstanbul, 1332 [1916], Matbaa-i Âmire, 270 s.; Maarif-i Umumiye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 80 (Yeni basım: İstanbul, 1927.

Millî Matbaa 270 s. Maarif Vekâleti Neşriyatı).

Poincaré Henri, **İlim ve usul. Felsefe-i ilmiyye,** mütercimi: Salih Zeki, İstanbul, 1928, Devlet Mat., 314 s. Maarif Vekâleti Yayını.

Poincaré Henri, **İlmin kıymeti. Felsefe-i ilmiyye,** mütercimi: Salih Zeki, İstanbul, 1330 [1914], Matbaa-i Âmire, 281+2 s.; Maarif-i Umumiyye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi Adet: 14.

Râif Necdet Kestelli, **Hisler ve fikirler,** İstanbul, 1326 [1910]. [Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 280+4 s.

Rauh, Fr. (?), **Kant'ın pratik felsefesi,** çev. Mehmet İzzet, İstanbul, 1919. Taşbasması.

Rayo E., **Ruhiyat dersleri** (terbiyeye ait tatbikatla birlikte), çev. Mehmet Ali Aynî, İstanbul, 1331 [1915] 503 s. Maarif-i Umumiyye Nezareti Telif ve Tercüme Kütüphanesi: 26.

Reşid, **Millî terbiye hedefleri,** İstanbul, 1927. Amedi Mat., 27 s.

Rey Abel, **Amelî ahlâk,** çev. Mehmet İzzet, İstanbul, 1919, Taşbasması.

Rey Abel, **Nazarî ahlâk,** çev. Mehmet İzzet, İstanbul, 1920, Taşbasması.

Rıf'at, **Ahlâk-ı nazarî ve teracim-i ahval-i hükema,** İstanbul, 1312 [1896], Mahmud Bey Mat., 151 s.

Rıfat, **İlm-i ahval-i ruh ve usul-ü tefekkür,** İstanbul, 1311 [1895], Mekteb-i Sanayi Mat., 8+72 s.

Rıfat Bahir, **Felsefe ve filozoflar,** İzmir, 1329 [1913], Keşişyan Mat., 22 s.

Ribot Theodule, **Hissiyat ruhiyatı,** çev. Mustafa Şekip [Tunç], İstanbul, 1927, Evkaf Mat., Darü'l-fünuni Edebiyat Fakültesi Neşriyatından. (1. c. 166+6 s. 1 planş; 2. c. 236+6 s.).

Rousseau Jean Jacques, **Emile,** çev. Ziya Paşa, 1871.

Rousseau Jean Jacques, **Fezail-i ahlâkiyye ve kemalât-ı ilmiye,** 1. kısım, çev. Kemal Paşazade Sait Bey, İstanbul, 1299 [1883]. Kantar Biraderler Mat., 38 s.; 2-3. kısım: Mihran Mat., 1299 [1883], 6+39+88 s. (2. basım: Matbaa-i Ebüziya, 1311 [1895], 127 s.).

Rousseau Jean Jacques, **Mukavele-i içtimaiyye yahut hukuk-i siyasiyya, kavâid-i**

esasiyyesi, mütercimi: A. İstanbul, 1329 [1913], Matbaa-i Hayriyye ve Şürekân, 239 s.; Millet Kütüphanesi Adet 23.

Rüstem Beyzâde Hasan Hayri, **Cümel-i hikemiye-i meşahir-i ümem**, İstanbul, 1307 [1891], Hacı Hüseyin Efendi Mat., 70 s.

Said, **Hikmet-i muhtasara**, İstanbul, 1290 [1874], Şeyh Yahya Efendi Mat., 61 s.

Sait Rıza, **Tarih-i felsefe**, İstanbul, 1335 [1919], Evkaf-ı İslamiye Mat., 70 s.

Salih Saim, **Cümel-i hikemiye**, İstanbul, 1306 [1885], Kasbar Mat., 20 s.

Salih Zeki, **Mizan-ı tefekkür**, neşreden: İlyas, İstanbul, 1332 [1916], 285+2 s.

Serdengeçti Hüseyin Edib, **Mülkiyet néhcinin vech-i tekâmülü**, İstanbul, 1921, Matbaa-i Askeriyye, 3+288 s.

Sırrı-i Giridî [Paşa], **Ruh**, İstanbul, 1885. E.K. Tozlıyan Mat., 63 s.; Osmanlı Kütüphanesi Sayı: 1.

Sırrı-i Giridî [Paşa], **Ruh**. (2. Basım), İstanbul, 1887, Şirket-i Mürettibiye Mat., 63 s.; Osmanlı Kütüphanesi.

Sırrı-i Girid [Paşa], **Sırr-i insan, Tefsir-i sırr-i insan**, İstanbul, 1894, Eski Zaptiye Caddesinde 61 numaralı mat., 244 s.

Sokrat ve Eflatun, 1. Cilt 12 forma, İstanbul, 1927, Resimli Gazete, 15 s.; resimli, Büyük Adamlar Serisi.

Sokrates, **Talimat-ı Sokrat**, Rusçadan çev.: Köcerli Feridun, Sen Petersburg, ?, 90 s.

Spencer Herbert, **Fikri, ahlâki ve bedeni terbiye**, çev. Mehmed Münir [Ertegün], İstanbul, 1340 [1924], Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şurekası, 269+7 s.; Kitabhane-i Hilmi.

Spençer Herbert, **Medhal-i terbiye-i akliye, ahlakiye, cismaniye**, çev. Adanalı Ali Münir, İstanbul, 1313 [1894], Matbaa-i Ahter, 125 s.

Spencer Herbert, **Terakki kanunu ve sebebi**, çev. İbrahim Aşkı, İstanbul, 1335 [1919], Ali Şükrü Mat., 87 s.; Ciddi Eserler Kütüphanesi.

Spencer Herbert, **Vazı-ı kanunların hatası**, çev. Mehmed Münir [Ertegün], İstanbul, 1327 [1911], Osmaniye Mat., 56 s.; Meziyet Kütüphanesi Adet: 9.

Süleyman Sırrı, **Mantık**, İs-

tanbul, 1310 [1894], Karabet Mat., 149 s.

Suphi Ethem, **Bergson ve felsefesi**, ?

Suphi Ethem, **Darvinizm.** Manastır, 1327 [1911], Beyne'l-Milel Ticaret Mat., 200+2 s.; 2 planş, Ulum-i Tabiiye ve İçtimaiye Kütübhanesi Adet: 2.

Suphi Ethem, **Lamarkizm,** İstanbul, 1330 [1914], Nefaset Mat., 46+1 s.; Ulum-i Tabiiye ve İçtimaiye Kütüphanesi Adet: 4.

Sühreverdi Şihabeddin, **Heyakil-ün-nur**, çev. Yusuf Ziya [Yörükân], İstanbul, t.y., 61 s.

Şehbenderzade Ahmet Hilmi, **Huzur-u akl-ü fende maddiyun meslek-i dalâleti. Celâl Nuri'nin "Tarihli İstikbal" adlı eserinin tenkidi,** İstanbul, 1332 [1914], Hikmet matbaa-i İslâmiyesi, 159 s.

Şehbenderzade Ahmet Hilmi, **İlm-i ahvali ruh,** (Felsefeden 1. kitap), İstanbul, 1327 [1911], 160 s.

Şehbenderzade Ahmet Hilmi, **Hangi meslek-i felsefeyi kabul etmeliyiz?**, 1913.

Şehbenderzade Ahmet Hilmi, **Allahı inkâr mümkün müdür?**, İstanbul, Hikmet Mat., 1. Cüz: 1327 [1911]; 2. Cüz: 1330 [1914]; 3. Cüz: [1914]; 4. Cüz: 1331 [1915]; (Yazar bu kitabında bütün felsefe tarihinin bir eleştirisini yapmaktadır).

Şehbenderzade Ahmet Hilmi, **Amak-ı hayal.** İstanbul, 1341 [1925], Necm-i İstikbal Mat., 174+2 s.
(Bu yapıt bir romandır. Adı günümüz türkçesiyle **Hayalin Derinlikleri** demek olan bu romanda yazar felsefi görüşünün bir özetini vermektedir).

Taceddinzade Şükrü Nahid, **Manay-ı ruh yahut dervişin felsefesi,** İstanbul, 1343 [1927], Şems Mat., 16 s.

[Taşkıran] Tezer [Ağaoğlu], **Sûrî ve tatbikî mantık** (Liselerin son sınıflarında tedris edilmek üzere), İstanbul, 1926, Millî Matbaa, 197 s.; Maarif Vekâleti Neşriyatı.

Tolstoy Lev, **Felsefe-i hayat,** çev. Ahmet Mithat Rifadov, İstanbul, 1330 [1914], Kainat Kütüphanesi, 247 s.; Tolstoy'un Külliyat-ı Felsefiyesi Kitap: 2.

Tolstoy Lev, **İman ve itikad,** çev. Ali Fuad, İstanbul, 1343 [1927], Cihan Mat. 24 s.; Ci-

han Kitaphanesi Neşriyatı Adet: 17.

Tourner George, **Sosyalizm**, çev. Haydar Rifat, neşreden: Tüccarzade İbrahim Hilmi, İstanbul, 1326 [1910], 124+1 s.

[Tunç] Mustafa Şekip, **Bergson ve kudret-i ruhiyyeye dair birkaç konferans**, İstanbul, 1339 [1923], Matbaa-i Âmire, 206+2 s.; Maarif Vekâleti Neşriyatı Adet: 17.

[Tunç] Mustafa Şekip, **Felsefe-i din**, İstanbul, t.y. 118 s.; taşbasması; Darülfünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı.

[Tunç] Mustafa Şekip, **Felsefe dersleri: Ruhiyat**. İstanbul, 1340 [1924], Matbaa-i Âmire, 240 s. (2. basım: 1926. Yeni Matbaa 350 s.).

[Ülken] Hilmi Ziya, **Felsefe dersleri. Bilgi ve vücut nazariyeleri**, İstanbul, 1928, İlhami-Fevzi Mat., 156 s.

[Ventura] Mişon, **Felsefe-i hukuk**, İstanbul, 1330 [1914], Hukuk Mat. 112 s.

[Voltaire - Fontenelle - Fénelon], **Muhâverât-ı hikemiye**, çev. Münif Paşa, İstanbul, 1276 [1859], Ceridehane Mat., 80 s.

Voltaire, **Hikâye-i hikemiyye-i mikromega**, çev. Ahmet Vefik [Paşa], İstanbul, 1871, 32 s.

Voltaire, **Aklı selim**, çev. Abdullah Cevdet. İstanbul, 1923. Şirket-i Mürettibiye Mat., 536 s.; Kütüphane-i İçtihad Adet: 55.
(Yapıtın yazarı **rahip J. Meslier** olarak gözüküyor ise de, Voltaire bu adı takma ad olarak kullanmıştır. Başka bir görüş, yapıtın yazarının Baron d'Holbach olduğu yolundadır. Tanrıtanımazlık konusunda çok önemli bir belgedir).

Vorlander Karl, **Felsefe tarihi**, 2 kısım (1. kısım: **Medeniyet-i kadime ve kurunu vustada felsefe**; 2. kısım: **Yeni zamanda Kant'a kadar felsefe**), çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadettin, İstanbul, 1927-28, Evkaf-ı İslamiye Mat., 271 s.; İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Neşriyatı.

Weber, **Asırların panaroması yahud tarih-i kâinata bir nazar**, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, 1913. Matbaa-i İçtihad, 236+II s.

Xenophon, **Husrevnâme**, çev. Ahmet Mithat, İstanbul, 1302 [1886], Tercüman-ı Hakikat Mat., 274 s.

Yusuf Kemal, **Gayet-el-beyan fi hakikat-el-insan yahut**

ilm-i ahval-i ruh. İstanbul, 1878, Mihran Mat., 50 s.

Yusuf Kenan, **Tekerrür-ü cürm. Felsefe-i ceza etütlerinden,** İstanbul, 1335 [1919], A. Garoyan Mat., 87 s.

[Yücel] Hasan Âli, **Mantık ve metodoloji,** 1928.

[Yücel] Hasan Âli, **Ruhiyat alfabesi,** 1926.

[Yücel] Hasan Âli, **Sûrî ve tatbikî mantık,** (Liselerin 2. devre, son sınıflarına mahsus), İstanbul, 1926, Millî Matbaa, 297+VII s.; **Maarif Vekâleti** Neşriyatı.

Zekeriya Kadri, **Wilhelm Leibnitz.** İstanbul, 1338 [1922], Darülfünun Mat., 221 s.; taşbasması; Felsefe Tarihi Etüdleri Adet: 1.

TÜSTAV

AÇIKLAMALI FELSEFE YAYINLARI KAYNAKÇASI
(1928 – 1984)

Hasan S. KESEROĞLU

— E —

EASSON Herbert N., **Kendini tanıyor musun?**, çev. Muallim Mubahat.. İstanbul: Agâh Sabri Kitabevi, 1930. 126 s.

İnsanların genel özellikleri anlatılmaktadır. Kitabın dili bugün için çok eskidir.

ECER Mehmet Naci, — bkz. Paulhan Fr.

EDGÜ Ferit bkz. Gramsci Antonio Sartre, Jean Paul Wahl Jean.

EDMAN Irwin, **Sanat ve İnsan: Estetiğe Giriş**, çev. Turhan Oğuzkan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1966. 84 s.

EDMAN Irwin, **Sanat ve İnsan: Estetiğe Giriş**, çev. Turhan Oğuzkan. 2. bs. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1977. 76 s.

Plastik sanatlar ile anlatı sanatları yanı sıra, sanatın yaşam deneyimi, uygarlık ve felsefe ile ilişkileri üstünde durulmaktadır.

EFEM Abdurrahman, **İlimden beklediğimiz.** Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1969. 44 s.

Yapıt, bilimin yalnız eşya ve şeylerin değişen durumlarını ele aldığını, bunun getirdiği sıkıntıyı yenmenin tinsel mutluluğa dinsel bir yolla ulaşılacağı savı üstüne kurulmuştur.

EFLATUN, bkz. Platon.

EGE Süleyman, bkz. Marx Karl.

EHİLOĞLU Zeki, **Hak, hayat ve ötesi: Dünyaya niçin geldim**, İstanbul: Ahmet Zeki Yaşaroğlu Kâğıtçılık, 1955.

EINSTEIN Albert, **Dünyamıza bakış: Seçme Denemeler,** çev. S. Eyuboğlu, A. Erhat, V. Günyol, C. Çapan, İ. Öztürk. İstanbul: Çan Yayınları, 1965. 112 s.

Yazarın dünya, insan, bilim, hayat, tanrı, din, eğitim ve benzeri konularda otuz üç denemesi yer almaktadır.

EINSTEIN Albert, **Dünyayı Nasıl Görüyorum,** çev. Kemal Zülfü Taneri, Nazım Kemal. İstanbul: Tecelli Basımevi, 1938. 63 s.

Bugün için eski bir Türkçe ile çevirisi sunulan yapıt hayatın anlamı, din ve bilim, iyilik, kötülük, görecelik kuramı ve bir çok konu üstüne düşünceleri içermektedir.

EINSTEIN Albert, **Fiziğin Evrimi: İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kuantumlara Fiziğin Evrimi,** Öner Ünalan. Ankara: Onur Yayınları, 1972. 298 s.

Yapıtın önsözü, insan usunun, düşünceler evreni ile olaylar evreni arasında bir bağlantı bulma uğraşını kaba çizgileri ile vermektedir. Bölüm başlıkları ise mekanikçi görüşün doğuşu-değerden düşmesi, alan ve ilişkinlik, kuantumlar biçiminde açıklanmaktadır.

EINSTEIN Albert, **İzafiyet,** çev. Ali Tonkay İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1965. vı, 163 s.

EINSTEIN Albert, **İzafiyet Teorisi,** çev. Nihal Fındıklı, İstanbul: Özgür Yayınları, 176 s.

EINSTEIN Albert, **İzafiyet Teorisi,** çev. Nihal Fındıklı 2. bs. İstanbul: Özgün Yayınları, 1976. 150 s.

Yazar, önsözde, "bu kitap genel olarak bilimsel ve felsefi açıdan kurama ilgi duyan ancak kuramsal fiziğin matematiksel yönünü pek tanımayan okuyucularа, ilişkin kuramı hakkında alabildiğince tam bir bilgi verebilmek amacıyla yazılmıştır" demektedir. Yapıt, özel ve genel ilişkiler kuramı ve evrenin bir bütün olması/ başlıklarından oluşmaktadır.

ELİÇİN Emin Türk, bkz. Sartre, Jean Paul, Sinclair, Upton.

EMERSON Woldo, **Nefse İtimat,** çev. Halikarnas Balıkçısı. İstanbul: Tan Basımevi, 1939. 64 s.

Felsefeci bir papazın 'vaaz'larında yinelediği 'nefise

itimat' sözü açıklanmaktadır. Temel olarak toplum yerine birey alınmaktadır.

EMİROĞLU Efdâl, **Sanat Hakkında Düşünceler.** Gaziantep: Uğur Matbaası, 1961. 26 s.
Uygarlık ve kültür, bilim ve sanat ile zanaat başlıkları altında kotarılmış bir yapıttır.

ENGELS Friedrich, **Ailenin Özel Mülkiyetin Kökeni, Cemiyetin Asılları**, çev. Muhittin. İstanbul: Vakit Kitabevi, 1934. 280 s.

ENGELS Friedrich, **Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni**, çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1967. 262 s.

ENGELS Friedrich, **Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni**, çev. K. Somer, 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1971. 280 s.

ENGELS Friedrich, **Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni**, çev. K. Somer. 3. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1974. 280 s.

ENGELS Friedrich, **Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni**, çev, K. Somer, 4. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1976. 294 s.

ENGELS Friedrich, **Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni**, çev. K. Somer. 5. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1977. 309 s.
Marx'ın Almanlara Morgan'ı tanıtmak ereği ile hazırlamaya başladığı bu yapıt Engels tarafından tamamlanmıştır. Morgan'ın 'Eski Toplum'u tanıtılıp, Yunan, Roma, Keltlerde ve Cermenlerde Gensler anlatılmaktadır. Sonda özel terimler sözlüğü, açıklayıcı notlar, adlar ve konu dizini yer almaktadır.

ENGELS Friedrich, **Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi**, çev. Reşat Fuat Baraner. Ankara: Sol Yayınları, 1966. 222 s.

ENGELS Friedrich, **Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi**, çev. Reşat Fuat Baraner. 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1967. 245 s.

ENGELS Friedrich, **Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi alt üst ediyor**, çev. Kenan Somer. 3. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1975. 511. s.

ENGELS Friedrich, **Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi alt üst ediyor**, çev.

Kenan Somer. 4. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1977. 657 s.

Uzun bir sunuş yazısının ardından ilk bölümde felsefe, doğa felsefesi, ahlak, diyalektik; ikinci bölümde ekonomi politik anlatılmaktadır. Üçüncü bölümde ise sosyalizm ve Anti-Dühring için yazılan elyazmaları yer almaktadır. Sonda konu ve kişi adları dizini vardır.

ENGELS Friedrich, **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen. Ankara: Sol Yayınları, 1970. 447 s.

ENGELS Friedrich, **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen. 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1975. 442 s.

ENGELS Friedrich, **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen 3. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1977. 480 s.

ENGELS Friedrich, **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen. 4. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1979. 478 s.

19'uncu yüzyıl ortalarında doğa bilimlerinin ulaştığı başlıca başarılar ve doğa bilimlerindeki metafizik ve idealist kavramlar materyalist diyalektik açıdan eleştirilmektedir. Sonda adlar ve kavramlar dizini vardır.

ENGELS Friedrich, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, çev. Nizamettin Burhan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1962. 56 s.

ENGELS Friedrich, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, çev. Orhan Suda. Göz. Geçr. 2. bs. İstanbul: Suda Yayınları, 1975. 75 s.

ENGELS Friedrich, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları, 1976. 92 s.

Yazar, yapıtında, materyalizm ile idealizm arasında temel ayrımı anlatırken, mekanik materyalizmin sınırlılığı ve yetersizliğini, Hegel'den diyalektik materyalizme geçişin özünü açıklamaktadır. Daha sonra, Feuerbach'da din felsefesi ile törebilim, diyalektik materyalizm açıklanırken, Feuerbach'ın yayınlanmamış bir parçası sunulmaktadır. Sonda ayrıca kişi adları dizini ile açıklayıcı notlar bulunmaktadır.

ENGELS Friedrich, **Marksizm**

Prensipleri, çev. Fatma Yalçın. İstanbul: Tecelli Basımevi, 1936. 35 s.
Yapıt, proletarya, endüstri ve komünist düzen üzerine soru ve yanıtlardan oluşmaktadır.

ENGELS Friedrich, **Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi,** çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1964. 100 s.
Yapıt, diyalektik, ekonomi politik, maymunun insan biçimine gelişinde tarihin rolü, tarihsel maddecilik, sosyalizmin ütopya çağı ile bilim çağı ele alınarak anlatılmaktadır.

ENGELS Friedrich, **Tarihte Zorun Rolü,** çev. Vahap Erdoğan. Ankara: Sol Yayınları. 1975.

ENGELS Friedrich, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm,** çev. Ömer Ünalan. Ankara: Sol Yayınları, 1970 110 s.

ENGELS Friedrich, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm,** çev. Ömer Ünalan. 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1974. 110 s.

ENGELS Friedrich, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm,** çev. Ömer Ünalan. 3. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1975. 105 s.

ENGELS Friedrich, **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm,** çev. Ömer Ünalan. 4. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1977. 125 s.
Sosyalizmin tarihi niteliğindeki yapıt, girişte İngiltere'de materyalizmin doğuşu ve gelişimini anlatmaktadır. Ütopik sosyalizmden Marx'a kadar geçen süreç bireysel sosyalizm, üretken güçlerin toplumsal nitelik kazanması ve sınıf devletlerinin ortadan kaldırılması başlıkları altında ele alınmaktadır.

ENGELS Friedrich için **ayr. bkz.** Marx, Karl. Engels'in Marx ile ortaklaşa yazdıkları kitaplar, Marx, Karl altında verilmiştir.

ENGEZ Necati **bkz.** Marksizm ve ekzistansiyalizm.

ENGİN/ Arın, **Atatürkçülük savaşımızda promete: Türk Avrupa kültür güneşleri nasıl doğdu? Nasıl parladı?** İstanbul: Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1969. 256 s.
Yapıtta Atatürkçülük açıklandıktan sonra, Türkiye'nin Batılaşabilmesi için Avrupa kültürünü özümsemesi gerektiği savunulmakta-

dır. Kültür, Platon'dan günümüz felsefecilerine kadar kısa kısa alıntılarla tanımlanmaktadır.

ENGİN Arın, **Uranus: Başlangıç: Ulusal Vicdan.** İstanbul: Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1971. 273 s.

İlk bölümde Roma uygarlığının yaratıcısı Etrüks Türkleri, ikinci bölümde Avrupa düşüncesi ve kültür tarihi ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Sona Homeros ile Platon'un yapıtlarından konuya ilişkin örnekler alınmıştır.

ENGİN H. Saffet **bkz.** Platon, Cumhuriyet.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Sohbetler,** çev. Burhan Tophan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1942. 124 s.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Sohbetler,** çev. Burhan Toprak. 2. bs. İstanbul MEB, 1946. 132 s.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Sohbetler,** çev. Burhan Toprak 3. bs. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1954. 88 s.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Sohbetler,** çev. Burhan Toprak. 4. bs. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958. 87 s.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Sohbetler,** çev. Burhan Toprak. 5. bs. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1962. 87 s.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Sohbetler,** çev. Burhan Toprak. 6. bs. İstanbul: İnkılâp ve Ata Kitabevleri, 1967. 144 s.

Yazarın felsefesini özetleyecek nitelikteki düşünceleri ve konuşmalarından parçalar verilmektedir. Tanrısal bilgi, tanrılara güven ve inancın gerekliliği anlatılmaktadır.

EPİKÜROS, **Epikürün ahlâkiyatı,** çev. Haydar Rifat. İstanbul: Şirketi Maddiyetçilik Basımevi, 1935. 48 s.

Epiküros'un ahlak ve değişik konulardaki düşüncelerini içeren yapıtın sonunda Epiküros'un din görüşü yer almaktadır.

ERALP Halil Vehbi, **Platon, 1: Hayatı ve eserleri.** İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1953. vii, 63 s.

ERALP Halil Vehbi **ayr. bkz.** Platon, Euthypron Reichenbach, Hans Weber, Alfred.

ERANUS Vasıf **bkz.** Russell, Bertrand.

ERASMUS, **Deliliğe Methiye,**

çev. Nusret Hızır. İstanbul: MEB, 1941. 143 s.

ERASMUS, **Deliliğe Methiye**, çev. Nusret Hızır. 2. bs. İstanbul: MEB, 1959. 180 s. **Yazar, döneminde pek çok felsefecinin yaptığı gibi bi alaycı bir dille deliliği ele alıp, onun üzerine bir söylev sunmaktadır.**

ERBEN Reyan H. **bkz.** Platon, Gorgias.

ERDEM Sevim, **Modern Sanat.** İstanbul: Türkiye Basımevi, 1963. 318 s.
Çağdaş sanatın sorunları olarak sanatın doğa sanatın teknik, sanatın güzel, sanatın konu ve duygu ile olan ilişkisi, modern sanat akımlarının açıklanması ardından, bu dönemlerdeki sanatçıların yaşam-öyküleri anlatılmaktadır.

ERDOĞAN Naim, **bkz.** Gazali.

ERDOĞDU Vahap, (çev.) **Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Alfabesi.** Ankara: Sol Yayınları, 1977. 387 s.
Diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm anabaşlıkları altında felsefenin temel sorunu, felsefede devrim, madde, madde ve devinim, uzay ve zaman, bilinç, materyalist diyalektiğin yasaları - kategorileri ile tarihsel materyalizm bilimi, toplum, devlet anlatılmaktadır.

ERDOĞAN Vahap için **ayr. bkz.** Lenin, V.I., Russell, B.

EREM Faruk, **Hümanist Ceza Hukuku Doktrini.** Ankara: Ajans Türk Matbaası, 43 s.
İki ana bölüm altında hümanist ceza hukuku ile bunun uygulanması anlatılmaktadır.

EREM Faruk, **Sanat ve Bilim.** Ankara: Sevinç Matbaası, 1976. 18 s.
Sanatçıların bilimin öncüleri, bilimin basamakları oldukları savı üstüne kurulmuş küçük oylumlu bir kitapçık.

ERGİN Mehmet Saffet, **bkz.** Berkeley, Georges.

ERGİN, Mete, **bkz.** Russell, Bertrand.

ERGİNER Suat, **bkz.** Cresson, André.

ERHAT Azra, **İşte İnsan = Ecco Homme.** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969. 248 s.

ERHAT Azra, **İşte İnsan = Ecco Homme.** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975. 248 s.
İnsancı açıdan ele alınan insan, ilk —ara— bizim

çağ bölüm başlıkları altında, beden ile ruh, psyke, Menos, kadın insan mı, yaşamak ve söylemek, insan eylemi ile karşı karşıya, soru, devrim, uyum ve dost gibi denemeler sunulmaktadır. Yapıtın sonunda açıklamalı dizinle, uzun bir kaynakça bulunmaktadır.

ERHAT Azra, **ayr. bkz.** Einstein, Albert., Platon.. Devlet, Şölen.

ERİŞİRGİL Mehmet Emin, **Felsefeye Başlangıç.** İstanbul: MEB, 1950.

ERİŞİRGİL Mehmet Emin, **Neden Filozof Yok.** Ankara: Maarif Yayınları, 1957. 54 s. **Bilim, ahlak, sanat, din karşılıklı olarak felsefe ile ele alınıp, filozofun yetişmesi için yukarda sıralanan dallarda eğitime yer verilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır.**

ERİŞİRGİL Mehmet Emin, **Sokrat'ın Ölümü.** İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1931. 176 s.

ERİŞİRGİL Mehmet Emin, **ayr. bkz.** Bergson, Henri, Kant, İmmanuel

ERKMAN Peyami, **bkz.** Comte, Auguste.

ERKOÇAK Yavuz, **bkz.** Darwin, Charles Robert.

ERMAN Sahir, **bkz.** Vecchio, Giorgio Del.

EROĞLU Cem, **bkz.** Marx, Karl. **Felsefe İncelemeleri** Politzer, Georges.

ERSİN Mefharet, **bkz.** Daniel, Anita.

ERTEM Sadri. **Politika Felsefesi.** İstanbul: Vakit Kitabevi, 1935. 218 s. **Sosyoloji tarihi içinde Platon, Aristoteles, Ortaçağ ve Yeniçağda toplum üzerine düşünceler anlatılmaktadır.**

ERTUNA Caner, **bkz.** Malinin, V.A.

ESENÇAY Erol, **bkz.** Russell, Bertrand. **Bilimin Toplum Üzerindeki Etkileri. Bilimin Toplumsal İşlevi.**

ESENER Mustafa Kamil, **Ruh-İnsan, Dünya Hakkında Felsefi Görüşlerim.** Mersin: Toros Basımevi, 1949. 17 s. **Yazar, küçük oylumlu bu yapıtında insan organları ile kara parçaları arasında bir benzerlik olduğunu sergileme girişimindedir.**

ESİN Pars, **bkz.** Gramsci, A.

ESKİN Ceyda, **bkz.** Antonius, Marcus Aurelius.

EVRENOL Hilmi, **Gerilikle Savaşan Filozoflar,** H. Evrenol, A. Malik. İstanbul: Tan Gazetesi ve Matbaası, 1966. 31 s.

Küçük oylumlu yapıtta gericilik ve tutuculuğun her zaman karşısında yer almış filozoflardan Kant, Spinoza ve Voltaire anlatılmaktadır.

EVRİM Mehmet, **bkz.** Rousseau, Jean Jacques.

EVRİM Selmin, **bkz.** Brehier, Emile Hume, David Rousseau, Jean Jacques, Spencer, Herbert.

EYUBOĞLU İsmet Zeki, **bkz.** Nietsche, Friedrich W. Gezgin ile gölgesi., Müziğin özünde... Seçmeler, Tarih üzerine.

EYUBOĞLU Sabahattin, **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu**, bkz. İpşiroğlu, M Şevket.

EYUBOĞLU Sabahattin, **Denemeler.** İstanbul: Cem Yayınevi, 1974. 555 s.
Yapıt dil, yazın, sanat, kültür, tarih gibi altı ana bölüm altında değişik denemeleri içermektedir.

EYUBOĞLU Sabahattin, **Mavi ve Kara.** İstanbul: Ekin Basımevi, 1961. 112 s.

EYUBOĞLU Sabahattin, **Mavi ve Kara.** 2. bs. İstanbul: Çan Yayınları, 1967. 292 s.

EYUBOĞLU Sabahattin, **Mavi ve Kara.** 3. bs. İstanbul: Çan Yayınları, 1973. 268 s.

EYUBOĞLU Sabahattin, **Mavi ve Kara.** 4. bs. İstanbul: Çan Yayınları, 1977. 338 s.
Yazarın 1940-1967 yılları arasında çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanmış denemelerden bir seçmedir. Halk kavramı, Anadolu toprağı ve gelmiş geçmiş uygarlıkları, dostluk, din, bilgi, bilim, politika, sanat, eğitim gibi çeşitli konularla ilgili yazılar yer almaktadır.

EYUBOĞLU Sabahattin, **ayr.** bkz. Camus, Albert, **Denemeler.** Einstein, A. İpşiroğlu, M. Şevket, Montaigne More, Thomas Platon.. **Devlet; Küçük Diyaloglar;** Şölen Plutarkos Rousseau, J. Jacques Russell, B. **Düşünceler; Dünyamızın Sorunları,** Sartre, J.P. **Çağımızın gerçekleri.**

FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Afşar TİMUÇİN

AHMAKLIK (fr. **débilité**; alm. **Kraftlosigkeit**; ing. **debility**). **Kavrama eksikliği.** Ahmaklık zekâ zayıflığının koşulladığı aşırı beceriksizlikten kaynaklanan toplumsal uyumsuzlukla belirgindir. Bir ahmağın zihin yaşı 7 ile 10 arasındadır, zekâ ortalaması da 0.40 ile 0.85 arasında değişir. Bunu görelı bir durum olarak belırlemek ve bir ahmağın 7-10 yaşlarındaki bir çocuğun zihinsel yeteneklerine ve davranış ozellıklerine sahip olamayacağını bılmek gerekir. Eğitici çalışmalarla ahmaklar 15 yaş düzeyine ulaşabilirler, bundan sonra onlara yeni bilgiler kazandırılsa da zekâları geliştirilemez. Ahmaklık bebeklerde birinci yaşın gelişimini ortaya koyan gülümseme, konuşma, tutma gibi belirtılerin eksikliğiyle kendını gostermeye başlar. Ahmaklığın başlıca göstergeleri soyutlamada, eleştirmede, merakta eksikliktir. Buna karşılık ahmakların belleği çok zaman zengindir. Ahmaklıkta zekâ eksikliğinin verdiği aşağılık duygusu ve buna bağlı olarak suçluluk duygusu baskındır. Bu duyguların da katılmasıyla topluma uyumsuzluk bazen aşırı ve yıkıcı ölçülere varabilir, hasta çeşitli suç işleme eğilimleri taşır duruma gelebilir. Hırsızlık, kırıcılık, sapıklık, fahişelik ahmaklarda çok görülür. Bellek güçlülüğünün kışkırttığı övünme uydurmacılığı ya da sözde aşırı bilgililik ahmaklıkta sık görülen durumlardır.

AİLE (fr. **famille**; alm. **Familie**; ing. **family**). **Karı, koca ve çocukların oluşturduğu toplumsal topluluk.** Aynı soydan gelenlerin oluşturduğu toplumsal topluluğa ve bir ereğe göre bir ara-

ya gelmiş insanlar topluluğuna da aile denilir. Ortak nitelikler gösteren varlıkların ya da nesnelerin oluşturduğu topluluk da ailedir **(maymun ailesi, sözcük ailesi, dil ailesi).** Karı ve kocadan oluşan, çocukları ve yakın soydaşları da içerebilen aile en küçük toplumsal birimdir. Ailenin oluşabilmesi için çocukların gerekli olduğu, karı-kocanın bir aile değil bir karışım oluşturduğu görüşü de yaygındır. Aile kavramı en eski zamanlardan beri birçok değişiklik geçirmiştir. Roma'da tek kişiye bağlı olan ve aynı çatı altında yaşayan köleler ve hizmetçiler topluluğu aile (lat. **familia)** diye adlandırılırdı. Ailenin kökeni elbette çok daha eskidir. Aileyle ilgili ilk köklü görüşler Eskiçağ'da ortaya konulmuştur. İlk filozoflar diye belirlediğimiz Yedi Bilgeler'in özdeyişlerinde aile kurumunun ahlaki temellerini açıklayan fikirler buluruz. Örneğin Kleobulos şöyle der: "Başkasının yanında ne didiş karınla, ne okşa karını; birinci tutum en kötü tutumdur, ikinci tutum çılgınca bir tutkuya yol açabilir." Bir de şöyle der: "Kendi durumundaki bir kadınla evlen; zengin kadın alırsan efendilerin olur, yakınların olmaz." Solon şu öğüdü verir: "Yakınlarına karşı yumuşak ol." Khilon da şunu önerir· "Evini iyi yönet." Thales, "Seni bu güne getirenlerin gönlünü almakta eksik kalma" der. Bir de şöyle söyler: "Anana babana göstereceğin iyilikleri yaşlılığında çocuklarından bekle." Periandros da, "Yakınlarına yaraşır ol" diye öğütler. Atomcu Demokritos, "Kendi kendinin efendisi olan baba çocuğuna en güzel örnek olur" der. Doğal bir kurum olan toplumu insanın varlığını sürdürebilmesi ve mutlu olabilmesi için zorunlu sayan Aristoteles, toplumun en küçük ve en temel birimi olarak aileyi belirliyordu. Aile denilen ilksel toplumsal birliği insan türüne varlığını sürdürme olanağı sağlayan tek dayanak olarak gören Aristoteles'e karşıt olarak, öğretmeni Platon, aile birimini dağıtarak tüm toplumsal gücü devletin elinde toplamak istemiş, herkesin kardeşliğini öneren ve kadınların ortaklığını getiren bir kurgusal düzen tasarlamıştır. Buna göre bebekler doğar doğmaz devletin eline bırakılacaktır, yetişecek olanların yetişmişlerle bağları böylece kökten koparılmış olacaktır. Platon aile kurumuna ters bakan ilk ve son filozof değildir. Örneğin Diogenes Laertius, Sinoplu Diogenes'le ilgili olarak şunları söyler· "Kadınlar topluluğu kurulsun istiyor, evliliğin değerini yadsıyor, herkesin kendi isteğine ve kendi eğilimi-

ne göre özgürce birleşmesini öngörüyordu. Bu nedenle bir çocuklar topluluğu kurulmasını diliyordu." Çağdaşımız André Gide **Dünya nimetleri**'nde şunları yazmaktadır. "Aileler! Tiksiniyorum sizden! Kapalı ocaklar, kapalı kapılar; mutluluğun kıskanç edinimleri." Aile, zorunlu bir toplumsal kurum sayılırken de güçlükleriyle düşünülmüştür. Her kurum gibi aile de zorunlu bir kurumdur. Tolstoy aile için şunları söylemiştir: "Bütün mutlu aileler benzeşirler; her mutlu aile kendine göre mutsuzdur." Tarih boyunca çeşitli üretim biçimlerine bağlı olarak çeşitli toplu yaşama biçimleri, buna bağlı olarak da çeşitli aile biçimleri ortaya çıktı. Evlilik ve kan bağıyla kurulan aile, her çağda, her çağın değişik evrelerinde değişik özellikler gösterdi. Ananın aile bireyleri üzerinde egemen olduğu **anaerkil** (fr. **matriarcal**; alm. **matriarchalisch**; ing. **matriarchal**) aile birbirine pek benzemeyen çok değişik biçimler göstermiştir. Bu ailede genellikle kadının soyundan gelen bireyler akraba sayılıyordu. İnsanlık anaerkil aile döneminden sonra **babaerkil** ya da **ataerkil** (fr. **patriarcal**; alm. **patriarchalisch**; ing. **patriarchal**) aile dönemine girdi, bu dönem uzun yüzyıllar boyu sürdü. Babanın aile bireyleri üzerinde kesin olarak söz sahibi olduğu bu aile Asya'da son zamanlara kadar varlığını sürdürmüştür. Babaerkil ailede tüm bireyler babanın bağlı bulunduğu totemi tanır. Babaerkil aile tektanrıcı dinlerde de geçerli olmuştur. Bugün bu aile yerini baba, ana ve çocuklardan oluşan ve babayla ananın aynı ölçüde söz sahibi olduğu, hatta çocukların da yetişkinlikleri ölçüsünde yönetimine katıldığı modern demokratik aileye bırakmıştır Tarih boyunca aile, akrabalık ilişkileri ve eşlerin sayısı açısından da değişiklik göstermiştir. Her ailenin yapısına göre değişik akrabalık ilişkileri ya da anlayışları ortaya çıkmıştır. Morgan bu konuda şöyle der: "Aile etkin ögedir; o hiçbir zaman dural olmamıştır, o alt bir biçimden daha üst bir biçime geçmiştir, bu da toplumun bir alt düzeyden daha yüksek bir düzeye doğru gelişmesine bağlı olmuştur. Buna karşılık akrabalık düzenleri edilgindir, ailenin zamanın akışı içinde gösterdiği ilerlemeyi akrabalık düzenleri ancak uzun aralıklarla gösterirler ve aile kökel bir dönüşüm geçirirken onlar herhangi bir dönüşüme uğramazlar." Tarih boyunca tekeşli ve çokeşli aile biçimleri görülmüştür. Tekeşlilik ve çokeşlilik bir toplumda büyük ölçüde kadın-erkek ora-

nıyla ilişkilidir. Mezopotamya'da sümer uygarlığı döneminde tekeşli aile düzeni baskınken, babil ve asur döneminde çokeşliliğe, daha doğrusu çokkarılılığa geçilmiştir. **Tekeşli** (fr. **monogame**; alm. **monogam**; ing. **monogamous**) aile bir kadının ancak bir kocaya, bir erkeğin de ancak bir karıya sahip olabildiği ailedir. Bir erkeğin bir çok karısı varsa, böylece oluşan aile **çokkarılı** (fr. **polygame**; alm. **polygam**; ing. **polygamous**) ailedir. **Çokkocalı** (fr **polyandre**; alm. **polyandrisch**; ing. **polyandrous**) ailede bır kadının bir çok kocası vardır G. Marcel: "Gerçekten saglam her aile belli bir davranış biçimi ortaya koyar, bu davranış biçimi olmadığı zaman tüm gizli dayanaklarını zamanla yitirme tehlikesi gösterecektir." / Ch. Baudelaire: "Ulusların da aileler gibi kendilerine karşın buyük adamları vardır." / V. Hugo: "Onuru kalmadığı zaman aile yoktur." / G. Bernanos: "Aileler beni korkutur."

ALAN (fr. **champ**; alm. **umfang**; ing **field**). **Nesnelerin belli bir düzende yerleştiği genişlik.** Alan, belli bir nesnel bütünlük ortaya koyabilen, böylece herhangi bir araştırmanın konusu olabilen bir düşünsel etkinlikler toplamıdır. **Düşünce alanı**: Düşüncenin öznel ya da nesnel etkinlikleri kişinin bilinç yapısına ya da anlık ilgisine uygun olarak ya daha çok bölük pörçük, dağınık, düzensiz olurlar ya da daha çok belli bir bütünlük oluşturacak biçimde düzenli ve derli toplu olurlar. Birinci durumda düşünce herhangi bir alan oluşturmaz, böyle bir durumda bilincin anlık etkin nesneleri biri öbüründen kopuk olan apayrı yapılar oluşturacak biçimde parçalanmıştır. İkinci durumda düşünce bir alan oluşturur, bu durumda en azından bir genellemeye götürebilecek, hatta bir bilimsel açıklamayı olanaklı kılabilecek belli bır tutarlılık söz konusudur. **Bilinç alanı**: Bilinçaltı ya da bılinçdışı olgularına karşıt olarak bilinçte kendini gösteren olgular bilinç alanını oluştururlar. Bu olgular ya bilinçte o anda kendilerini göstermektedirler, bunlaı bu durumda **etkin bilinç alanı**'nı oluştururlar (bir kişinin adını, herhangi bir olayı anımsamamızda olduğu gibi) ya da bilinçte istemimizle kendilerini göstermeye hazır olurlar, bunlar bu durumda **edilgin bilinç alanı**'nı oluştururlar (babamızın adını o an düşünmüyor olmamızda olduğu gibi).

DİZİN

	Sayı	Sayfa
ALBRECHT, Erhard: **Mantıksal Olguculuğun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı Ludwig Wittgenstein**	86/1	134
ALBRECHT, Erhard: **Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması**	86/3	149
ANĞ, Tüten: **Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi**	86/1	82
ARAT, Necla: **Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi**	86/1	82
ATASOY, Haşmet (çev.): **Jean-Paul Satre'ın Barışa Bağlanışı**	87/1	83
ATASOY, Haşmet (çev.): **Haslık (Otantiklik): Azgelişmiş Ülkelerde Kendi Konumunu Kavrama, Özguven, Yön Belirleme ve Dayanışma Çabaları**	87/2	97
BANSE G., - BUTTKER K.: **"Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti**	86/3	140
BATIŞÇEV, H S: **Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar**	87/3	78
BAUDRILLARD, Jean: **Made in U.S.A. Mutluluğu**	86/3	140
BIÇAK, Ayhan: **Felsefe Yayınları 1985**	86/1	162
BİBLER, V.S.: **Mantıksal Yapıda Dönüşümler**	86/3	49
BİRKAN, İsmet (çev.): **Bir Barış Felsefesi İçin**	87/1	44
BOZKURT, Nejat (çev.): **Filozofun Rolü**	86/3	128
BOZKURT Nejat: **Bilimler Tarihinin Felsefesi Üstune Bir Deneme**	86/3	27
CAN, Cemil Cahit: **Felsefe Yayınları 1985**	86/3	172
CAN, Cemil Cahit: **Felsefe Yayınları 1986**	87/1	153
CEVİZCİ, Ahmet: **Platon'un Algıyı Eleştirisi**	87/3	26
ÇAKIR, Yunus (çev.): **Einstein ve Atom Savaşı**	87/1	23
ÇALIŞLAR, Aziz (çev.): **Hakikat Sorunu**	86/1,2	49, 62
ÇALIŞLAR, Aziz (çev.): **Toplum Bilimi Yöntemleri**	86/1	66
ÇALIŞLAR, Aziz: **Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi**	86/1	82
ÇALIŞLAR, Aziz (çev.): **Felsefe Neden ve Nasıl Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı?**	86/2	26

	Sayı	Sayfa
ÇALIŞLAR, Aziz (çev): **Estetik Değerlendirme**	86/2	94
ÇALIŞLAR, Aziz: **Barış Düşüncesi ve Sorunları**	87/1	98
ÇALIŞLAR, Aziz (çev): **Yabancılaşma Sorununun Çözümlenişi**	87/3	99
ÇOTUKSÖKEN, Betül: **"Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi**	86/3	13
ÇOTUKSÖKEN, Betül: **Batı Ortaçağ Felsefesine Genel Bir Bakış**	87/1	11
D'ALLONES, O R.: **Estetik**	86/3	89
DEMİRDÖVEN, İsmail: **"Dünya Problemleri Karşısında Felsefe**	86/3	167
DİKERDEM, Mahmut: **Barış Düşüncesi ve Sorunları**	87/1	98
FEINBERG, Yevgeni: **Sanat ve Bilgi**	87/3	130
GAUILLEBAUD, J.C.: **Sistemcilik**	86/3	96
GERGER, Haluk: **Barış Düşüncesi ve Sorunları**	87/1	98
GLUCKSMANN, C.B.: **Çağcılık-sonrası**	86/3	99
GLUCKSMANN, D'Andre: **Savaşı Düşünmek**	86/3	137
GODELIER, Maurice: **Devletin Temelleri, Farklılığı ve Biçimlenme Süreçleri**	82/2	79
GOLDMANN, Lucien: **Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş**	87/2	99
GÖKBERK, Macit: **Barış Düşüncesi ve Sorunları**	87/1	98
GÖNENÇ, Güney: **Barış Düşüncesi ve Sorunları**	87/1	98
GREISCH, Jean: **Yorumbilim**	86/3	86
GRISONI, Dominique - A : **Fransa'da Son On Yılın Felsefesi**	86/3	73
GÜNEY, Kürşat: **Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi**	87/1	5
HİLÂV, Selâhattin: **Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi**	86/1	82
JOHN, Lewis: **Yabancılaşma**	87/3	59
KANAT Celal A. (çev): **Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği**	87/3	5
KAVALA, Kevser (çev): **Tarihsel Poetika**	87/2	112
KAYA, Emrah: **Felsefe Yayınları 1985**	86/2	144
KAYGI, Abdullah: **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Ahlak Öğretimi ve Ali Seydi Bey**	86/2	17
KAYGI, Abdullah: **Platon ve Popper. Adaletli Toplum mu, "Açık Toplum" mu?**	87/1	127
KAYNARDAĞ, Arslan: **Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri**	86/1	5
KAYNARDAĞ, Arslan: **Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi**	86/1	82
KAYNARDAĞ, Arslan: **Felsefe Semineri Dergisi**	86/2	129
KAYNARDAĞ, Arslan: **Osmanlılarda Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişemedi?**	86/3	5
KAYNARDAĞ, Arslan: **Birinci Felsefe ve Mantık Kongresi**	87/1	138

	Sayı	Sayfa
KESEROĞLU, Hasan: **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928 - 1984)**	86/1	162
KESEROĞLU, Hasan: **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928 - 1984)**	86/2	155
KESEROĞLU, Hasan: **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928 - 1984)**	86/3	176
KESEROĞLU, Hasan: **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928 - 1984)**	87/1	170
KESEROĞLU, Hasan: **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928 - 1984)**	87/3	165
KOLOĞLU, Orhan: **İslâm'da Barış**	87/1	5
KOPARAN, Ergin (çev.): **Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekişmesi ve Siyasal Ayrımlaşma**	86/2	78
KOPARAN, Ergin (çev.): **İngiltere'de ve ABD'de Felsefe Yayınları (1984 - 1986)**	87/1	170
KOPARAN, Ergin (çev.): **Devlet ve Toplum Üstüne Araştırma**	87/2	69
KOPARAN, Ergin (çev.). **Devletin Temelleri, Farklılığı ve Biçimlenme Süreçleri**	87/2	79
KRAPÇENKO, Mihayil: **Tarihsel Poetika**	87/2	112
KURSANOV, G.A.: **Hakikat Sorunu**	86/1,2	49, 62
KÜÇÜKİNCE, Bahattin (çev.). **Gelişmekte Olan Ülkeler: Barış, Bağımsızlık, İlerleme**	87/1	69
LANGE, Erhard: **Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi**	87/2	15
LEWIS, John: **Yabancılaşma**	87/3	59
LEVY, Bernard. H.: **Hangi Felsefe?**	86/3	133
LEVY-STRAUSS, C.: **Filozofun Rolü**	86//3	128
LYOTARD, Jean-F.: **Çağcıllık-Sonrasına Dönüş**	86/3	105
MELZER, Karl: **Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları**	87/2	134
NUTKU, Uluğ. **Eski Doğu'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları**	86/1	33
NUTKU, Uluğ: **Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi**	86/1	82
NUTKU, Uluğ (çev.): **Felsefe ve Kültür. XVII. Dünya Felsefe Kongresi 1983**	86/2	113
NUTKU, Uluğ (çev.): **Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları**	87/2	134
KUZEY, Cemal (çev.): **Mantıksal Yapıda Dönüşümler**	86/3	49
MARIETTI, Angele - K.: **Açılış**	86/3	122
MORALİ, Claude: **Fizikötesi**	86/3	94
OMELYANOVSKİ, Mihail: **Kuantum Fiziğinde Nesnel-Olan ve Öznel-Olan**	86/2	45

	Sayı	Sayfa
OLUÇ, Hakkı (çev.): **Yabancılaşma Sorununun Çözümlenişi**	87/3	99
OIZERMAN, T.: **Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği**	87/3	5
ÖZÜGÜL, Oğuz (çev.): **Mantıksal Olguculuğun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı Ludwig Wittgenstein**	86/1	134
ÖZÜGÜL, Oğuz (çev.): **Kuantum Fiziğinde Nesnel-Olan ve Öznel-Olan**	86/2	45
ÖZÜGÜL, Oğuz (çev.). **Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması**	86/3	149
ÖZÜGÜL, Oğuz (çev.): **Evrensel (Global) Bir Sorun Olarak Barış**	87/1	58
ÖZÜGÜL, Oğuz (çev.): **Sanat ve Bilgi**	87/3	130
PAMİR, Elgiz (çev.): **Hangi Felsefe?**	86/3	133
PATY, Michel: **Einstein ve Atom Savaşı**	87/1	23
POULANTZAS, Nicos: **Devlet ve Toplum Üzerine Araştırma**	87/2	69
PRACHT, Erwin: **Estetik Değerlendirme**	86/2	94
RAYNAUD, Philippe: **Lacan'a Bağlı Üç Yazar**	86/3	129
ROBBE, Martin. **Gelişmekte Olan Ülkeler: Barış, Bağımsızlık, İlerleme**	87/1	69
ROBBE, Martin: **Haslık (Otantiklik): Azgelişmiş Ülkelerde Kendi Konumunu Kavrama, Özguven, Yön Belirleme ve Dayanışma Çabaları**	87/2	97
SANDKÜHLER, Hans J.: **Bir Barış Felsefesi İçin**	87/1	44
SCARPETT, Guy: **B.H.L. Biçemi**	86/3	118
SEIDEL, Helmut: **Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı?**	86/2	26
SELCAN, Arif K. (çev.) **"Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti**	86/3	140
SERRES, Michel: **Felsefe ve Bilimler**	86/3	114
SÈVE, Lucien: **Yabancılaşma Sorununun Çözümlenişi**	87/3	99
SIMONIA, Nodari: **Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekişmesi ve Siyasal Ayrımlaşma**	86/2	78
STRENGERS, Isabelle: **Bilimler Sorunu**	86/3	107
ŞAHAN, Yakup (çev.): **Fransa'da Yeni Geç-Burjuva Felsefe**	86/3	73
ŞAHAN, Yakup: **Yabancılaşma Süreci ve Evreleri**	87/3	54
ŞAHAN, Yakup (çev.): **Yabancılaşma**	87/3	59
ŞAHAN, Yakup (çev.): **Yabancılaşma Sorununda Birincil ve İkincil Şahıslar**	87/3	78
TEBER, Serol: **Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri**	86/2	5
THEBAUD, Jean-L.: **Savaş Üstüne Konuşmak**	86/3	134
TİMUÇİN, Afşar: **Çağdaş Düşünceye Giriş**	87/2	27

	Sayı	Sayfa
TİMUÇİN, Afşar: **Felsefe Sözlüğü**	87/2	170
TİMUÇİN, Afşar: **Felsefe Sözlüğü**	87/3	174
UKRAINTSEV, B.: **Toplum Bilimi Yöntemleri**	86/1	66
WITTICH, Dieter: **"Felsefe ve Kültür". XVII. Dünya Felsefe Kongresi 1983**	86/2	113
WROBLEWSKİ, W.v.: **Jean-Paul Sartre'ın Barışa Bağlanışı**	86/3	83
WUNENBERGER, Jean - J.: **Felsefenin Çağrısı**	86/3	76
YALIN, Kâmil (çev.): **Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi**	87/2	15
YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahın (çev.): **Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş**	87/2	99
YERCİ, Kadir: **Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası (1849 - 1928)**	87/2	157
YERCİ, Kadir: **Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası (1849 - 1928)**	87/3	157

TÜSTAV

TÜSTAV

TÜSTAV

YENİ DÜŞÜN

NİSAN'87

750 LİRA

AYLIK DERGİ

Okurlarımıza,

YENİ DÜŞÜN, evet, hepinizin dergisi! Ama, yine de herhangi bir dergi değil. Sizin üst üste koyduğunuz taşlarla gelişiyor, yükseliyor ve güçleniyor. O, karanlığa ve baskıya karşı açılmış koruyucu bir ışık şemsiyesi.Bu şemsiyeyi başının üstünde tutan, o bilince sımsıkı sarılan siz değerli okurların birleşik, dayanışmalı, ortak yumruğu!

Biliyorsunuz, kaç kez yazıldığı ve eleştirildiği gibi, hükümetlerin bir kültür politikası yok, kitap politikası yok, kâğıt politikası hiç yok! Ancak, zam politikası var. Üstelik, sürekli zam politikası! Kâğıda, mart başında yeniden —kuşkusuz sonuncu değil— bir zam yapıldı. Her zamla birlikte, yayın mekanizmasının her aşamasına, özellikle yılbaşından bu yana gelen zincirleme öteki zamlar da cabası!..

Bu koşullar altında, YENİ DÜŞÜN fiyatını, 1 Nisan'dan başlayarak 750 TL'ye, yıllık abone bedelini de 7200 TL'ye çıkarmak zorunda kalıyor (Yurt dışı aboneler için, 40 DM abone bedeli yine geçerli). Ancak, yeni abone olacaklar için, hem bu farkı dengelemek hem de kitap dünyasıyla onlar arasında bir bağ kurabilmek amacıyla, ortalama tutarı 3250 TL dolayında aşağıda isimleri yazılı "de yayınları" kitap destelerinden birini —her okurun kendi seçimine göre— armağan ediyoruz.

Böylece, abonelerimiz, yıl içinde olası fiyat artışlarından da etkilenmeyecektir. Bu yolla kazanılan her yeni abonenin yeni zam yağmurları karşısında, okurdan dergiye ve dergiden okura uzatılmış çift işlevli bir başka şemsiye rolü oynayabileceğini de unutmamalıyız.

Armağan demeti dışında öteki kitap demetlerini de edinmek isteyen abonelerimiz için, her demet başına indirimli fiyat olan 2250 TL'lık peşin bir ödeme karşılığında, bu kitaplar adreslerine derhal postalanacaktır.

Saygılarımızla...

Abone olmak isteyen okurlarımızın, abone bedeli olan 7200 TL.yi "Yapı Kredi Bankası, İstanbul Çemberlitaş Şubesi, De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. - 2558.5" no'lu hesaba yatırmaları yahut posta havalesiyle "De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti., Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No: 5 Kat: 3 Cağaloğlu-İSTANBUL" adresine yollamaları ve banka dekontu ya da posta havalesinin fotokopisini bize göndermeleri gerekmektedir.

Seçimlik Kitap Desteleri

I. DESTE

Gökyokuş Can Yücel
Estetik Avner Ziss/Yakup Şahan

II. DESTE

Seslerin Ayak Sesleri Arif Damar
Kutsal Sığınak William Faulkner/Hamdi Koç
Kasımpatları John Steinbeck/Memet Fuat

III. DESTE

Küba Şarkıları Nicolas Guillen/Özdemir İnce
Küçük Paşa Ebubekir Hazım Tepeyran
Nükleer Savaş Serol Teber

IV. DESTE

Satrançta Turnuva Hazırlığı Aleksandr Koblenz/Uluğ Nutku-Serdar Çelik
Gerçekçilik Estetiği Aziz Çalışlar

V. DESTE

Sinema Bir Şenliktir Onat Kutlar
Estetik Avner Ziss/Yakup Şahan

VI. DESTE

Carrar Ana'nın Tüfekleri Bertolt Brecht
Ufkun Dışında Süreyya Berfe
Denizin Değiştirdiği Ernest Hemingway

VII. DESTE

Taşlıtarladaki Ev İlhami Bekir Tez
Gecede Sözcükler Işıyor Ernesto Cardenal
Yapısalcılık Üstüne Hazırlayan Oğuz Özügül

VIII. DESTE

İkinci Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları
Hasan İzzettin Dinamo
Hiroşima John Hersey/Tomris Uyar
Ufkun Dışında Süreyya Berfe

IX. DESTE

Özgürlük Demokrasi ve Liberal Ekonomi
Arslan Başer Kafaoğlu
Acılı Kuşak Mehmed Kemal

X. DESTE

Bu Salı Wolfgang Borchert/Kâmuran Şipal
Sabahattin Ali Filiz Ali-Atilla Özkırımlı

Felsefe dergisi

86/1

Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri • Eski Doğu'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları • Hakikat Sorunu • Toplum Bilimi Yöntemleri • Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi • Mantıksal Olguculuğun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı • Felsefe Kitapları ve Yayınları

86/2

Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri • Tanzimattan Cumhuriyete Kadar Ahlak Öğretimi ve Ali Seydi Bey • Felsefe Neden ve Nasıl Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı • Kuvantum Fiziğinde Nesnel-Olan ve Öznel-Olan • Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekişmesi ve Siyasal Ayrımlaşma • XVII. Dünya Felsefe Kongresi

86/3

Osmanlılar'da Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişemedi • "Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi • Bilimler Tarihi'nin Felsefesi Üzerine Bir Deneme • Mantıksal Yapıda Dönüşümler • Fransa'da Yeni Geç - Burjuva Felsefe • "Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti • Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması • Felsefe Haberleri, Kitapları ve Yayınları

87/1

İslam'da Barış • Batı Ortaçağ Felsefesine Genel Bir Bakış • Einstein ve Atom Savaşı • Bir Barış Felsefesi İçin • Evrensel (Global) Bir Sorun Olarak Barış • Gelişmekte Olan Ülkeler: Barış, Bağımsızlık, İlerleme • Jean-Paul Sartre'ın Barışa Bağlanışı • Barış Düşüncesi ve Sorunları • Platon ve Popper. Adaletli Toplum mu, "Açık Toplum mu?" • Birinci Felsefe ve Mantık Kongresi • Felsefe Yayınları

87/2

Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi • Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi • Çağdaş Düşünceye Giriş • Devlet ve Toplum Üzerine Araştırma Notları • Devletin Temelleri, Farklılığı, Biçimlenme Süreçleri • Haslık (Otantiklik): Azgelişmiş Ülkelerde Kendi Konumunu Kavrama, Özgüven, Yön Belirleme ve Dayanışma Çabaları • Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş • Tarihsel Poetika: Araştırma Eğilimleri • Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları

TÜSTAV